UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01915474 9

TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
†
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/saintthomasetlep00gayruoft

SAINT THOMAS

ET

LE PRÉDÉTERMINISME

Tous droits réservés.

H. GAYRAUD

ANCIEN PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

SAINT THOMAS

ET

LE PRÉDÉTERMINISME

PARIS

P. LETHIELLEUX. LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

NOV 26 1935
8319

APR 22 1969

PREFACE

Je dois un petit mot d'explication aux lecteurs de mes deux précédents opuscules : *Thomisme et Molinisme*, *Providence et libre arbitre*.

L'opinion que je m'étais formée, et que j'ai professée à l'Institut catholique de Toulouse, concernant les rapports de la Divine Providence avec la libre volonté de l'homme, s'est un peu modifiée, à la suite d'une étude nouvelle, et plus indépendante, des textes de saint Thomas d'Aquin.

Cette modification, que j'ai eu l'honneur de soumettre au jugement de la *Société de saint Thomas* de Paris, a paru digne d'être exposée au public compétent.

Ce n'est pas sans quelque appréhension que je cède sur ce point aux instances de mes amis.

Il se trouvera des gens qui blâmeront ce changement d'opinion et la publicité que je lui donne.

Je n'ai nul souci d'un pareil blâme, et j'estime servir aujourd'hui, mieux que par le passé, la cause du vrai thomisme.

Voici le résumé succinct de cette doctrine, telle que je la conçois maintenant.

Au sujet de la prescience divine de nos actes libres, je ne regarde plus comme absolument certain que saint Thomas ait enseigné les principes du système des prédéterministes. Les conclusions que ceux-ci tirent de l'argument fondamental de la théorie thomiste sur la divine prescience, à savoir que Dieu connaît nos actes libres « en lui-même, en tant que cause », ne sont pas déduites avec cette

évidence et cette rigueur logique qui ne souffrent aucune objection. Il me paraît douteux que saint Thomas eût approuvé de pareilles conséquences, et adopté les *décrets prédéterminants*.

Au sujet du concours divin, je tiens aujourd'hui que la motion, dans laquelle saint Thomas fait consister ce concours, n'est pas, au moins pour les actes libres, une véritable *prédétermination physique*.

Au sujet de la prédestination, ma pensée n'a point varié. C'est pourquoi je n'en dis rien dans le présent opuscule.

Je crois donc que saint Thomas n'est pas prédéterministe.

Il n'est pas moliniste non plus. Sa doctrine me semble toujours ouvertement contraire au système de la science moyenne.

Le point fondamental et caractéristique

de cette doctrine c'est la *causalité souverainement efficace* de Dieu.

La causalité divine est la raison démonstrative de la divine prescience.

Elle est aussi l'explication dernière de l'accord de notre libre arbitre avec la volonté et la toute-puissance de Dieu.

Dieu, cause première et universelle, tel est le résumé de la théorie de saint Thomas.

Voilà, me semble-t-il, le vrai thomisme.

Cette théorie manque de précision sur quelques points ; mais l'erreur des prédéterministes a été de vouloir la préciser à l'excès, en définissant le *medium* de la prescience et le *mode d'activité* de la motion divine. Par là ils ont exposé le thomisme à des objections insolubles.

Dans ces mystérieux problèmes, la sa-

gesse conseille de se contenter de demi-clartés et de visions indistinctes.

N'est-ce pas surtout dans cette « sobriété de savoir » que paraît plus judicieux et admirable le génie de saint Thomas d'Aquin ?

Paris, 20 février 1895.

HIPPOLYTE GAYRAUD,
Ancien professeur de philosophie et de théologie
à l'Institut catholique de Toulouse,
membre de plusieurs sociétés savantes.

S. THOMAS & LE PRÉDÉTERMINISME

INTRODUCTION

Parmi les questions que l'esprit humain n'arrivera jamais à résoudre entièrement, on peut compter sans nul doute celle des rapports de notre libre arbitre avec la science, la volonté et l'opération de Dieu. Personne n'ignore quelles controverses ardentes cette question a soulevées entre théologiens, depuis les luttes de saint Augustin contre Pélage jusqu'aux disputes engagées autour du fameux livre de Jansénius. Les hérésies de la Réforme touchant les effets du péché originel, la grâce, la prédestination et le salut, ravivèrent ces antiques querelles. On vit alors deux tendances contraires se manifester dans les écoles catholiques : les uns préoccupés surtout de défendre et de mainte-

nir le libre arbitre, les autres craignant d'affaiblir la force de la grâce et d'ôter quelque chose à la souveraineté de Dieu. Ces deux tendances ne tardèrent pas à se préciser et à prendre corps. Un jésuite espagnol, Louis Molina, avec son livre de la *Concorde*, devint le chef d'une école. L'autre fut représentée tout d'abord par quelques dominicains de la même nation, dont le plus célèbre était le P. Banez, le confesseur si apprécié de sainte Thérèse pour son savoir et sa piété. La cause fut portée au tribunal du Saint-Siège. Jésuites et Dominicains s'y trouvèrent en présence. Les dominicains se posaient en défenseurs de la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas ; c'est pourquoi leur école reçut le nom d'école thomiste, et l'on appela moliniste celle des jésuites leurs adversaires. Tout le dix-septième siècle retentit de leurs querelles. Le jansénisme les envenima. Le philosophisme et la Révolution, non plus que la grande bataille des idées en notre siècle, ne les ont éteintes ; et, de nos jours encore, elles font de temps à autre quelque éclat dans les écoles de théologie et dans certaines revues de science ecclésiastique.

A la vérité, ces vieux débats ne passionnent plus guère ni maitres ni élèves. D'autres problèmes occupent les esprits. Du reste, le point capital de la controverse, à savoir, si l'un ou l'autre parti est hérétique, ne peut être mis en question. Les Papes, à maintes reprises, ont donné droit de cité aux deux écoles dans l'enseignement catholique. Voilà pourquoi, dans ces dernières années, la discussion a porté tout entière sur la conformité des théories adverses avec la doctrine de saint Thomas d'Aquin. C'est sur le sentiment de l'Ange de l'École que la controverse parait se concentrer aujourd'hui. Ce point est secondaire sans doute, et il y aurait peut-être plus d'intérêt à discuter laquelle des deux opinions est vraie, laquelle est fausse. Mais outre que cette discussion n'aboutirait pas à la certitude, et qu'elle nous jetterait forcément dans d'inextricables subtilités, beaucoup pensent que ce serait presque la rendre inutile que de mettre en lumière la pensée de l'angélique docteur, tant il leur semble que, dans ce difficile problème, le génie pénétrant et sublime de saint Thomas d'Aquin a dû voir la vérité.

Nous allons donc essayer de préciser nettement la doctrine de l'Ange de l'École sur la providence de Dieu dans ses rapports avec notre libre arbitre. Il nous semble que saint Thomas n'est *expressément* ni thomiste ni moliniste. Sa doctrine, sinon sa pensée, n'est point allée jusqu'aux dernières précisions où l'on a poussé le problème.

PREMIÈRE PARTIE

LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS

SUR

LA PRESCIENCE DE DIEU

CHAPITRE PREMIER

Controverse sur la prescience.

La première question débattue entre les thomistes et les molinistes a pour objet le *medium* de la divine prescience de nos actes libres futurs ; *Où* Dieu les connaît-il.

Délimitons d'abord le champ de la controverse.

Il ne s'agit pas de démontrer que Dieu connaît les actes libres, même les actes futurs. Ce point est admis de tous les philosophes et théologiens catholiques. La question porte uniquement sur la manière d'expliquer cette divine prescience.

Suivant les thomistes, la raison formelle de la connaissance que Dieu a de nos actes libres, c'est qu'il *veut* ou qu'il *permet* qu'ils soient : il veut les actes bons, il permet le péché. Cette

volonté de Dieu, approbative ou seulement permissive, les thomistes l'appellent *décret prédéterminant*. C'est pourquoi l'on dit, dans cette théorie, que Dieu connaît nos actes libres dans ses décrets, *in suis decretis*. Pour parler en scolastique, les décrets divins sont, d'après les thomistes, la raison propre et formelle pour laquelle l'essence divine est le *medium* de la prescience de nos actes libres futurs.

Les molinistes, au contraire, enseignent que l'existence future ou *futurition* de chacun de nos actes libres est *ab æterno* une vérité certaine et déterminée indépendamment de la volonté divine. Il s'ensuit que Dieu, à qui nulle vérité n'est cachée, les connaît indépendamment des décrets de sa volonté. C'est la théorie de la *science moyenne*. Un moliniste l'a exposée fort clairement en ces termes : « On a toujours distingué en philosophie entre le possible et le futur. Un possible est un être ou un événement qui peut être réalisé ; un futur est un être ou un événement qui sera réalisé. Mais entre le possible et le futur, il y a place pour un terme d'une objectivité spéciale : le futur conditionnel ou, comme on l'appelle

quelquefois, le *futurible*. Le futurible est l'être ou l'événement qui serait réalisé si certaine condition venait à être posée. C'est plus qu'un possible, car on doit dire de lui non seulement qu'il peut exister, mais encore qu'il existera si la condition dont il dépend est réalisée ; c'est moins qu'un futur, car son existence reste indéterminée avec celle de la condition purement possible. La place du futurible est donc bien entre le possible et le futur et son objectivité a un caractère irréductible (1) ». Tel est l'objet précis de la *science moyenne*. On conçoit aisément que Dieu, grâce à cette prescience, connaisse avec certitude nos actes libres futurs. Il sait en effet par elle quel acte ferait chaque cause libre possible dans l'infinité des conditions et circonstances possibles où elle pourrait être placée. Il connaît donc les actes comme futurs, dès là qu'il veut mettre les causes dans telles ou telles circonstances et conditions déterminées.

Voilà les théories en présence : d'une part,

(1) R. P. Théodore de Régnon, S. J., dans *Banez et Molina*, page 110.

les *décrets prédéterminants*; de l'autre, *la science moyenne.*

Quelle est sur ce point la doctrine de saint Thomas?

Saint Thomas n'enseigne en termes exprès ni la *science moyenne* ni les *décrets prédéterminants.* Dans aucun endroit de ses œuvres, il n'explique la prescience divine des actes libres par les décrets de la volonté divine; nulle part non plus il n'a recours à la science des futuribles ou futurs conditionnels. C'est là un fait incontestable.

Mais ne trouve-t-on pas clairement enseignés, dans les écrits du saint docteur, les principes logiques de l'une ou de l'autre théorie? Voilà le point en controverse.

Une chose, tout d'abord, me paraît certaine, à savoir, que, pour saint Thomas, la raison démonstrative de la divine prescience de nos actes libres se tire de la divine causalité. L'enseignement du saint docteur est très explicite, et sa pensée ne souffre pas le moindre doute. C'est, au dire des thomistes, la base inébranlable, le principe logique rigoureux de leurs décrets prédéterminants.

Laissons parler l'angélique maître ; nous discuterons ensuite les conséquences que ses disciples prétendent tirer de son argumentation.

CHAPITRE II

Trois difficultés concernant la prescience divine des actes libres futurs.

Trois difficultés se présentent à l'esprit quand on entreprend d'expliquer la divine connaissance de nos actes libres futurs. On peut en effet considérer nos actes sous trois aspects différents : 1° ce sont des modes d'être distincts de l'être divin — *alia a Deo* ; 2° ce sont des modes d'être qui n'existent pas encore en réalité, mais qui existeront à un moment du temps à venir — *non sunt, sed erunt* ; 3° leur réalisation future n'est pas nécessaire, mais contingente : ce sont des futurs contingents — *futura contingentia.* D'où trois questions distinctes : 1° Utrum Deus cognoscat alia a se ? — 2° Utrum cognoscat non entia? — 3° Utrum cognoscat futura contingentia ?

Comment l'Ange de l'École répond-il à ces trois questions ?

§ 1.

UTRUM DEUS COGNOSCAT ALIA A SE?

Prenons d'abord le volume des *Questions disputées*. On l'a dit avec raison, c'est le livre du maître. Parmi les questions intitulées *de veritate*, la seconde a pour objet la science de Dieu — *de scientia Dei*. L'article troisième de cette question porte le titre même énoncé plus haut : « Tertio quæritur, dit le saint docteur, utrum Deus cognoscat alia a se. »

La réponse comprend deux parties bien distinctes : Premièrement, saint Thomas prouve que Dieu connait les êtres distincts de lui — omnia alia a se ; secondement, il démontre comment — *per quem modum* — Dieu connait les créatures.

La première conclusion est prouvée par un argument tiré de la finalité des créatures. Saint Thomas en infère l'existence d'une intelligence supérieure qui connait et les créatures et leur fin. Cette conclusion ne touche pas à la présente controverse.

La seconde est ainsi formulée : « Cum Deus

sit rerum *immateriale principium activum*, sequitur quod apud ipsum sit rerum cognitio. »

Voici en propres termes le raisonnement du saint Docteur : « Oportet videre ulterius per quem modum Deus creaturas cognoscit. Sciendum est igitur quod, cum omne agens agat in quantum est in actu, oportet quod id quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente : et inde est quod omne agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero est in eo per modum recipientis. Unde si principium activum sit materiale, effectus ejus est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materiali. Si autem sit immateriale activum principium, et effectus in eo immaterialiter erit. Dictum est autem supra quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero, secundum quod in eo immaterialiter recipitur. Et inde est quod principia activa materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt. Sed in principiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter. Unde omne principium activum immateriale cognoscit effectum suum. Inde est

quod in libro *de Causis* dicitur quod intelligentia cognoscit id quod est sub se in quantum est causa ejus. Unde cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit rerum cognitio. »

Voilà comment l'Ange de l'École explique la divine connaissance des créatures. La raison de cette science en Dieu, c'est que Dieu est le Principe Immatériel Actif de toutes choses.

Ouvrons la *Somme contra Gentiles*. Le chapitre 49 du livre premier a pour titre : quod Deus cognoscat alia a se. Les trois raisons apportées par le saint docteur sont prises chacune de ce que Dieu est cause. Voici la mineure des trois arguments : « Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. » On le voit, la pensée de saint Thomas est la même dans la *Somme philosophique* et dans les *Questions disputées*.

Lisons maintenant la *Somme de théologie*, première partie, question 14. L'article 5 est intitulé : utrum Deus intelligat alia a se? Il contient deux conclusions.

Voici la première avec sa preuve : « Manifestum est quod Deus seipsum perfecte intelligit...

Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est *prima causa effectiva* omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat. » Il est clair que tout ce raisonnement est basé sur le fait de la causalité efficiente de Dieu.

La seconde conclusion a pour objet : qualiter Deus alia a se cognoscat. Saint Thomas nous dit que Dieu ne connaît pas les créatures par le moyen d'espèces intelligibles adéquates aux créatures — per speciem propriam adæquatam, — mais par sa propre essence, *in seipso in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.*

Telle est la doctrine de l'Ange de l'École quant à la science divine des créatures en général. On peut, me semble-t-il, en dégager ce principe : la raison pour laquelle Dieu connaît les créatures c'est qu'il est leur cause première ; ou en d'autres termes : la causalité efficiente de Dieu est la raison de la science divine.

Mais poursuivons nos recherches.

§ 2.

UTRUM DEUS COGNOSCAT NON ENTIA ?

Les *non entia* sont les choses qui n'existent pas actuellement — *quæ non sunt actu* : par exemple, les choses passées, les choses futures, ou même les choses purement possibles qui n'ont jamais existé, n'existent pas et n'existeront jamais. Dieu connait toutes ces choses.

La démonstration que fait saint Thomas de cette vérité, dans l'article 8 de la question *de scientia Dei* parmi les *Questions disputées*, a pour principe une comparaison entre la science de Dieu et la science de l'artiste, peintre, sculpteur ou architecte : « Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoscit artificiata, qui est artificiatorum causa ». La connaissance que l'artiste a de son œuvre par l'*idée* ou la *forme* qu'il en a conçue et qu'il s'efforce de réaliser, est antérieure à l'œuvre elle-même ; elle existe dans l'esprit de l'artiste avant l'exécution de l'ouvrage. De même, la science de Dieu précède les créatures qui en

sont l'objet et ne dépend pas d'elles. Or un artiste peut concevoir les idées de beaucoup de choses qu'il ne réalisera jamais. Saint Thomas en conclut que Dieu peut connaître des *non entia* : « Patet ergo quod Deus potest cognitionem habere aliquorum non entium. »

L'article se termine par la distinction suivante : Parmi les *non entia*, il en est dont Dieu a une connaissance *pratique*, c'est-à-dire dont la science divine est cause ; ce sont ceux *quæ sunt, fuerunt vel erunt*, qui procèdent de la science divine, selon la disposition de Dieu. Quant au reste, c'est-à-dire à ceux *quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt*, que Dieu a résolu de ne réaliser jamais, il n'en a qu'une connaissance *spéculative*, bien qu'on puisse dire qu'il les connaît dans sa puissance, *in sua potentia intuetur* ; mais il est mieux de dire qu'il les connaît dans sa bonté, *in sua bonitate*, laquelle est la fin dernière de toutes choses : Dieu voit en effet que sa bonté, c'est-à-dire sa perfection, est communicable d'une infinité de manières autres que celles où elle est réellement communiquée aux créatures passées, présentes ou futures.

Le saint Docteur ajoute *ad primum*, que les *non entia quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt*, existent en quelque manière dans la puissance divine comme dans leur principe actif, et dans la bonté ou perfection divine comme dans leur cause finale ; et cette manière d'être, dit-il *ad quintum*, fait précisément la vérité de ces *non entia* et leur cognoscibilité : « Secundum hoc habent veritatem secundum quod habent esse, prout scilicet in suo principio activo vel finali sunt, et sic etiam cognoscuntur a Deo ».

Tel est l'enseignement de saint Thomas dans cet article des *Questions disputées*. Le fond du raisonnement est toujours la divine causalité. C'est là, en effet, la base de la comparaison établie entre la connaissance de l'artiste et la science de Dieu. « Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias, sicut cognitio artificis ad artefacta, *cum per suam essentiam sit causa rerum* ».

Ce dernier texte est tiré du *Contra gentiles*, livre premier, chapitre 66 : quod Deus cognoscit ea quæ non sunt. Saint Thomas prouve d'abord la possibilité, puis le fait de cette divine science. Ensuite il continue la démonstration

en ces termes : « Effectus aliquis in sua causa prænosci potest, etiam antequam sit, sicut prænoscit astrologus eclipsim futuram in consideratione ordinis cœlestium motuum. Sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam ; se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi effectus suos cognoscit : Nihil igitur prohibet quin etiam quæ nondum sunt cognoscat ».

Voilà bien la causalité divine donnée pour fondement à la science des *non entia*.

La raison suivante touche à l'explication de la prescience des futurs : c'est la théorie célèbre de la présence des temps dans l'éternité. Saint Thomas pose en fait que l' « intelligere Dei successionem non habet, sicut nec ejus esse » ; il s'ensuit que cet « intelligere » est « totum simul, semper manens, quod de ratione æternitatis est ». Puis le saint Docteur explique le rapport de l'éternité au temps : il est « sicut proportio indivisibilis ad continuum », le rapport de l'indivisible au continu. Ensuite il raisonne ainsi : « Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit æterno quasi præsens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit præteritum vel futurum.

Æterno autem non potest aliquid præsentialiter coexistere nisi toti, quia successionis durationem non habet. Quidquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi præsens; nec tamen quod quadam temporis parte agitur, semper fuit existens. Relinquitur ergo quod eorum quæ secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet ».

Le chapitre se termine par une distinction semblable à celle de l'article des *Questions disputées*. Saint Thomas distingue parmi les *non entia* : d'une part, les purs possibles, « quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt » ; d'autre part, les choses passées, les choses présentes et les choses futures. Les purs possibles sont connus de Dieu « quasi ejus virtuti possibilia » : Dieu ne les connaît pas comme existant en eux-mêmes, mais comme existant dans la puissance divine, « ut existentia solum in potentia divina ». On dit que Dieu les connaît *par science de simple intelligence*. Quant aux choses passées, présentes ou futures, Dieu les connaît et dans sa puissance, et dans leurs causes particulières, et en elles-mêmes, « in suâ potentiâ

et in propriis causis et in seipsis ». Cette connaissance est appelée *science de vision*. Il ne faut pas s'imaginer, en effet, remarque saint Thomas, que Dieu ne voit des choses futures — quæ apud nos nondum sunt — que l'être qu'elles ont dans leurs causes ; il voit l'être qu'elles ont en elles-mêmes. Cependant, observe-t-il encore, c'est par sa propre essence que Dieu connaît l'être de chaque chose, *et tamen esse cujuscumque rei Deus cognoscit per essentiam suam*. La raison en est que l'essence divine est représentable « per multa quæ non sunt nec erunt nec fuerunt », qu'elle est elle-même l'image — ipsa etiam est similitudo — de la vertu de chaque cause, vertu qui est la raison de la préexistence des effets dans les causes « secundum quam præexistunt effectus in causis », et qu'enfin l'être de chaque chose en elle-même est tiré exemplairement de l'essence de Dieu — est ab eâ exemplariter deductum. Voilà pourquoi Dieu connaît les *non entia* d'après la manière d'être qu'ils ont — in quantum aliquo modo habent esse — ou dans la puissance divine, ou dans leurs causes par-

ticulières ou en eux-mêmes — vel in potentia Dei vel in causis suis vel in seipsis.

Il importe de retenir la division de la science de Dieu : science de *vision*, science de *simple intelligence*. Les objets de la science divine sont distribués en deux parts : 1° quæ sunt vel fuerunt vel erunt, — 2° quæ non sunt nec fuerunt nec erunt. Il ne reste rien pour une science intermédiaire. Telle est la doctrine contenue dans le *Contra gentiles*. Passons à la *Somme de théologie*.

L'article 9 de la question 14, dans la 1re partie, a pour titre : utrum Deus habeat scientiam non entium? Le principe du raisonnement de saint Thomas c'est que Dieu connaît tout ce qui est de quelque manière : « Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo ». D'où le saint Docteur conclut que Dieu connaît tout ce que la créature peut faire, penser ou dire, et tout ce qu'il peut faire lui-même, « etiamsi actu non sint ». Voici le texte intégralement : « Respondeo dicendum quod Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu

sunt. Ea vero quæ non sunt actu, sunt in potentiâ vel ipsius Dei vel creaturæ, sive in potentiâ activâ sive in passivâ, sive in potentiâ opinandi vel imaginandi vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quæcumque ipse faceret potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam ».

Viennent ensuite la distinction entre les *non entia* et la division de la science divine : « Horum quæ actu non sunt est attendenda quædam diversitas. Quædam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt ; et omnia ista dicitur Deus scire *scientia visionis*. Quia enim intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. Quædam vero sunt in potentia Dei vel creaturæ, quæ tamen nec sunt nec erunt nec fuerunt. Et respectu horum

non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiæ* ».

Telle est la pensée de saint Thomas dans sa forme la plus précise et la plus nette. On voit qu'elle est toujours identique à elle-même.

A noter la réponse *ad tertium*. Le saint Docteur s'objecte : « Scientia Dei est causa scitorum ab ipso ; sed non est causa non entium, quia non ens causam non habet : ergo Deus non habet scientiam de non entibus ».— Le sophisme est puéril. Sans doute tous les effets divins procèdent de la science de Dieu ; mais il ne s'ensuit pas que toutes les choses connues de Dieu soient des effets divins. La science divine ne produit que ce que Dieu veut ou permet. « Dicendum quod Dei scientia est causa rerum voluntate adjuncta. Unde non oportet quod quæcumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint, sed solum ea quæ vult esse vel permittit esse ».

Du reste, ajoute saint Thomas, il n'y a pas dans la science de Dieu que ces choses soient, mais seulement qu'elles puissent être. « Et iterum non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint. »

Résumons ici l'enseignement de l'Angélique Docteur au sujet de la connaissance divine des *non entia*. Le principe fondamental est le même que celui de la science des *alia a se*, à savoir la causalité divine. Il est formellement exprimé dans l'article des *Questions disputées* et dans le chapitre du *Contra gentiles*. Les raisons mêmes qui y sont adjointes dans ce dernier chapitre le supposent logiquement. Dans l'article de la *Somme* il n'est pas formulé en termes exprès, mais on voit clairement qu'il y est sous-entendu comme le principe de toute la science divine des *alia a se*, dont les *non entia* ne sont qu'une partie présentant une difficulté spéciale, celle qui vient de leur non existence actuelle. Les *non entia* fournissent au saint Docteur l'occasion de diviser la science divine en science de simple intelligence et science de vision, et d'expliquer pourquoi la science des choses présentes, passées ou futures, est appelée *vision* : c'est que la suite des temps est présente tout entière à la fois dans l'éternité divine, et que par suite toutes les choses du temps existent ensemble sous l'œil de Dieu.

Il semble que cette doctrine contienne l'explication de la divine prescience des choses à venir. Néanmoins saint Thomas a voulu donner une attention particulière à expliquer la connaissance des *futurs contingents*. Écoutons-le encore sur ce point, dont il n'est pas besoin de faire ressortir la difficulté et l'importance.

§ 3.

UTRUM DEUS COGNOSCAT FUTURA CONTINGENTIA ?

L'effet contingent est celui que sa cause peut produire ou ne pas produire : « Contingens sic in sua causa est ut ex ea possit non esse et esse ». Parmi ces effets contingents, les actes libres tiennent la première place.

Voici la difficulté que fait naître la prescience de cet objet. La science divine est infaillible : donc tout ce que Dieu sait devoir arriver, arrive immanquablement, c'est-à-dire ne peut pas ne pas arriver : en d'autres termes, ce que Dieu sait devoir arriver, n'arrive pas contingemment, mais nécessairement. Saint Thomas se fait cette objection toutes les fois qu'il traite de la prescience des futurs : c'est même uni-

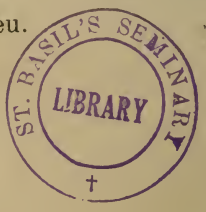
quement dans le but de la résoudre qu'il traite en particulier de cette prescience. « Deus omnia futura cognoscit, nec tamen propter hoc impeditur quin aliqua eorum contingenter eveniant, » dit-il dans les *Questions disputées* (qu. *de scientia Dei*, article 12). Et dans le *Contra gentiles*, livre premier, chap. 67 : « Ab æterno Deus infallibilem scientiam contingentium habuit, nec tamen contingentia esse desistunt. » Enfin voici les conclusions de l'article de la *Somme théologique*, première partie, question 14, article 13 : « Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur...., et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata. »

Tel est le point de vue de l'Angélique Docteur. Il s'agit, on le voit, d'expliquer comment l'infaillibilité de la prescience divine se concilie avec la contingence des futurs. Toute l'explication tient dans cette phrase : les futurs contingents sont éternellement présents sous le regard de Dieu. Lisons l'article de la *Somme théologique* : « Respondeo dicendum quod, cum supra ostensum sit quod Deus sciat omnia non solum quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt

in potentia sua vel creaturæ, horum autem quædam sint contingentia nobis futura, sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat. Ad cujus evidentiam considerandum est quod contingens aliquod dupliciter considerari potest : uno modo in seipso, secundum quod jam in actu est, et sic non consideratur ut futurum sed ut præsens, neque ut ad utrumlibet contingens sed ut determinatum ad unum, et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere ; alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa, et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita, et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia

prout sunt in suo esse.sicut nos (cognoscimus), sed simul, quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse ; æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia prout sunt in sua præsentialitate. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata. » (1 p., qu. 14, art. 13 : utrum scientia Dei sit futurorum contingentium).

La pensée de saint Thomas est on ne peut plus nette, et jamais elle n'a varié : Si la prescience divine des futurs contingents est infaillible, et si cette infaillibilité n'empêche pas la contingence de ces futurs, la raison en est que les futurs contingents, en vertu de la présence simultanée des temps dans l'éternité divine, sont *ab æterno* comme réalisés sous l'œil de Dieu.



Et l'angélique Docteur fait, dans l'article des *Questions disputées*, cette remarque profonde : « Difficultas in hoc accidit eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostræ cognitionis. Si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum, quia sibi nunquam sunt futura, sed semper præsentia. »

Ainsi s'accorde l'infaillibilité de la prescience divine avec la contingence des futurs. Une autre difficulté provient de la causalité de la prescience. Il est inutile de s'en occuper présentement. Insistons plutôt sur la divine prescience de nos actes libres, afin d'en mettre en lumière le principe logique ou l'explication rationnelle.

§ 4.

Dans le *Contra Gentiles* (livre I^er^, chap. 68), saint Thomas se propose de démontrer « quod Deus cognoscit motus voluntatis ». Voici comme il débute à sa démonstration : « Deinde oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat in

virtute et causa (al. in virtute causæ), cum ipse sit universale essendi principium ». La seconde raison est ainsi formulée : « Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causæ cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis... Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis ».

On voit, par ce texte, que dans la pensée de l'Angélique Docteur, la raison démonstrative de la divine prescience des actes libres c'est la causalité de Dieu. Sur ce point on ne saurait trouver rien de plus formel que ces paroles qui donnent, pour ainsi parler, la mesure de la prescience divine : « Omnia Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur ».

Du reste les dernières lignes de ce chapitre sont peut-être plus expresses encore. Le saint Docteur y prévient une objection que l'on pourrait tirer de la liberté même de nos actes contre leur prescience par Dieu. Dieu, dirait-on, ne cause pas nos actes ; donc il ne les con-

nait pas. Voici les paroles de l'Angélique Maître : « Dominium quod habet voluntas suprà suos actus, per quod in ejus potestate est velle aut non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causæ exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causæ a quâ est ei esse et operari ; et sic remanet causalitas in causâ primâ, quæ Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit ».

Ce texte prouve évidemment que, pour saint Thomas, la causalité divine est la raison démonstrative de la prescience de Dieu.

On peut se convaincre encore davantage que telle est bien la pensée du saint Docteur, en lisant les passages de ses écrits où il traite de la connaissance de nos actes libres par les bons ou les mauvais anges.

Prenons la *Somme théologique*, 1re partie, question 57, article 4 : utrum angeli cognoscant cogitationes cordium ? — Il s'agit de la connaissance des pensées, en tant qu'elles sont dans l'esprit, et des volitions, en tant qu'elles sont dans la volonté, c'est-à-dire

quand rien ne les manifeste au dehors de la conscience. Saint Thomas répond: « Solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est, quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et *ipse solus in eam operari potest*, qui est principale ejus objectum, ut ultimus finis. Et ideo ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota ».

Le texte est clair et n'a besoin d'aucun commentaire : Dieu seul connait les actes libres, parce que seul il opère sur la volonté : « ipse solus in eam operari potest ».

Voici, sur le même sujet, un autre texte tiré des *Questions disputées* (de veritate, question 8, art. 13 : utrum angeli occulta cordium scire possint). « Motus voluntatis non habet dependentiam nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam divinam, *quæ sola in voluntate imprimere potest.* Unde motus voluntatis et cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed solum in essentiâ divinâ *quæ in voluntatem imprimit* ; et sic angeli non possunt

cognoscere cogitationes cordium directe, nisi in Verbo eis revelentur ».

Dans la question 16 *de malo*, saint Thomas se demande la même chose pour les mauvais anges : utrum dæmones cognoscant cogitationes cordium. Il répond de même : « *Cum voluntas interius non possit ab alio nisi a Deo moveri*, cujus ordini immediate subest motus voluntatis, et per consequens voluntariæ cogitationis, non potest cognosci a dæmonibus neque a quocumque alio nisi ab ipso Deo, et ab homine volente et cogitante ».

On le voit clairement, d'après le docteur Angélique, toute la prescience divine se démontre par la causalité de Dieu.

Voilà le véritable principe thomiste de la divine prescience.

Quelle est, des deux théories, thomiste et moliniste, celle qui s'accorde avec ce principe?

CHAPITRE III

La causalité divine.

Examinons d'abord de quelle causalité divine il s'agit ici.

Dieu n'est ni cause matérielle ni cause formelle des créatures ; mais il est à la fois leur cause efficiente, exemplaire et finale.

Laquelle de ces trois causalités est la raison démonstrative de la divine prescience ?

C'est, sans nul doute, la causalité efficiente. Saint Thomas dit en effet, dans la *Somme théologique*, qu. 14, art. 5 : utrum Deum cognoscat alia a se : « Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, *eo quod ipsa est causa prima effectiva omnium entium*, necesse est quod Deus alia a se cognoscat ». De même, dans les *Questions disputées*, il base son raisonnement sur ce fait : « cum Deus sit rerum *immateriale*

principium activum ». L'expression employée dans le *Contra gentiles* : Deus est per suam essentiam *causa essendi* aliis, doit évidemment être prise aussi dans le sens de causalité efficiente. « Effectus enim cognitio, dit le saint Docteur, sufficienter habetur per cognitionem suæ causæ ».

Il s'ensuit que la raison démonstrative de la prescience divine c'est la causalité efficiente de Dieu par rapport aux créatures, et à nos actes libres en particulier.

Reste à déterminer ce qui constitue en soi la causalité divine efficiente.

Dieu est cause efficiente ou agent « per intellectum et voluntatem ». Inutile d'insister sur ce point. Quel est le rôle propre de l'intelligence et de la volonté dans la causalité efficiente de Dieu ?

Pas n'est besoin de disserter longuement sur ce sujet délicat. Saint Thomas s'en explique lui-même en termes fort clairs. Écoutons ses propres paroles : « Forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem.

Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, non produceret determinatum effectum, nisi *determinaretur ad unum* per appetitum... Unde necesse est quod scientia Dei sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam ». Cette doctrine est formulée dans la réponse ad 1^m^ en ces termes précis : « Scientiæ non competit ratio causalitatis nisi adjuncta voluntate ». (Som. théol. qu. 14, art. 8 : utrum scientia Dei sit causa rerum). Le rôle de la volonté est ainsi marqué : « Inclinatio ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem ». Ainsi parle saint Thomas dans la *Somme théologique*, qu. 19, art. 4 : utrum voluntas Dei sit causa rerum. Et dans la réponse ad 4^m^ de ce même article il dit : « Unius et ejusdem effectus est causa scientia, ut dirigens, qua concipitur forma operis ; et voluntas, ut imperans, quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem... ». De même, dans la cinquième question *de veritate*, art. 6 : utrum eorum quæ nec sunt nec fuerunt nec erunt sint in Deo ideæ, le saint docteur enseigne que « idea potest esse

ejus quod nec est nec fuit nec erit, non tamen eodem modo sicut est eorum quæ sunt vel erunt vel fuerunt ; quia ad ea quæ sunt vel erunt vel fuerunt, producenda, (idea) determinatur ex proposito divinæ voluntatis ; non autem ad ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt ; et sic hujusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas ».

Voilà donc comment est constituée, d'après saint Thomas, la causalité efficiente de Dieu : d'une part, l'intelligence fournit la forme à réaliser, l'idée de l'effet ; de l'autre, la volonté commande et détermine la réalisation effective de la forme conçue. On peut le comprendre aisément, si l'on se souvient de la comparaison thomiste : « Sic scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artefacta ».

Cette théorie de la causalité divine nous met, sans tergiversation possible, en présence des *décrets déterminants* de la volonté de Dieu : voluntas est causa ut *imperans* ; forma *determinatur* per voluntatem (1).

(1) On m'a fait l'objection suivante : « La théorie précitée de la causalité divine est-elle générale, c'est-à-dire se

Un thomiste peut donc raisonner de la sorte :

Dieu connaît nos actes libres « *in seipso ut in causa* » ;

Or Dieu est cause par les *décrets déterminants* de sa volonté ;

Donc Dieu connaît nos actes libres dans ses décrets déterminants.

Ce raisonnement pèche-t-il contre la logique?

Saint Thomas ne l'a point fait, c'est hors de doute. S'ensuit-il qu'en le faisant on se mette en désaccord avec lui ?

Avant de répondre, il nous faut résoudre une très subtile question de dialectique.

On sait que les raisons démonstratives se divisent scolastiquement en deux classes : les raisons *propter quid*, et les raisons *quia*. Il s'a-

vérifie-t-elle de tous les effets divins, même des effets *médiats*, même des *actes* de la cause seconde, et spécialement des *actes libres* ? » Réponse : Saint Thomas ne fait aucune distinction entre les effets divins. Il semble donc que, dans sa pensée, la théorie soit générale et sans exception. Voilà pourquoi, en fouillant les raisons de la prescience et de la causalité divines, nous trouvons, au fond, les décrets déterminants ou prédéterminants.

git de savoir si, dans la pensée de saint Thomas, la causalité efficiente de Dieu à l'égard des créatures en général, et de nos actes libres en particulier, est, par rapport à la prescience divine, une raison démonstrative *propter quid* ou seulement une raison *quia*. Cette question me paraît être d'une importance capitale, dans la controverse engagée entre jésuites et dominicains concernant l'opinion du docteur Angélique. Car, si la causalité efficiente de Dieu est la raison démonstrative *propter quid* de la prescience divine, on doit conclure que ce qui constitue en soi la causalité de Dieu, à savoir les *décrets déterminants*, fait partie de l'explication rationnelle de la divine prescience ; en d'autres termes, il s'ensuit que Dieu voit vraiment nos actes libres dans ses *décrets déterminants*, puisqu'il les voit en lui comme cause, « in seipso ut in causa », et qu'il est cause par de tels décrets de sa volonté. Mais si la causalité divine efficiente n'est que la raison *quia* de la prescience de Dieu, on n'en peut conclure logiquement que la prescience soit fondée en réalité sur les décrets. On le voit, c'est le fond même du débat.

Expliquons-nous plus clairement. Qu'est-ce que la raison *propter quid* ? Qu'est-ce que la raison *quia* ? L'une et l'autre démontrent certainement la réalité d'une chose, la vérité d'une proposition, et forcent l'assentiment de l'esprit ; ce sont de solides et complètes démonstrations. Mais, tandis que la raison *quia* ne fait que prouver que la chose existe ou que la proposition est vraie, la raison *propter quid* montre en outre le pourquoi réel, antécédent et immédiat, de l'existence de la chose ou de la vérité de la proposition. En général les preuves de la géométrie sont des raisons *propter quid*, et les preuves des sciences physiques des raisons *quia*. Celles-ci suffisent à convaincre, mais la curiosité de l'esprit n'est satisfaite que lorsqu'il a découvert les premières. Les hypothèses des savants ont pour but d'expliquer les phénomènes de la nature en assignant leurs raisons *propter quid*. Prenons un exemple en philosophie. Soit à démontrer l'immortalité de l'âme. Cette vérité peut être prouvée par diverses raisons, telles que le désir inné du bonheur parfait et la nécessité d'une juste sanction de la loi morale. Ce sont là des rai-

sons *quia*, des preuves *que* l'âme est naturellement immortelle ; mais aucune de ces raisons ne montre *pourquoi* l'âme humaine est de sa nature douée d'immortalité. Il existe cependant une raison *propter quid* de l'immortalité de l'âme, à savoir son incorruptibilité de forme substantielle simple et complètement subsistante : *forma complete subsistens*. Voilà le pourquoi réel, antécédent, immédiat, la raison *propter quid* de l'immortalité de l'âme humaine. Tel est le caractère distinctif essentiel de la raison *propter quid* et de la raison *quia*.

Cela posé, il me paraît clair que, si la causalité efficiente de Dieu est la raison *propter quid* de la prescience divine, il s'ensuit que les *décrets déterminants*, qui constituent immédiatement la causalité efficiente de Dieu, sont, en dernière analyse, la raison explicative, le pourquoi réel, antécédent et immédiat de la divine prescience ; et les thomistes sont les vrais disciples de saint Thomas. En effet, supposé que la causalité explique la prescience en Dieu, comme l'incorruptibilité explique l'immortalité de l'âme, il est évident que la dernière explication de la prescience se trou-

vera dans ce qui constitue en soi la divine causalité ; de même que, pour l'âme humaine, les notions constituantes de l'incorruptibilité, à savoir la simplicité formelle et la subsistance complète, sont le dernier pourquoi de son immortalité.

Mais si la causalité divine efficiente n'est que la raison *quia* de la prescience divine, alors on ne peut conclure que le dernier fondement de la prescience soit ce qui constitue la causalité. Dans ce cas, en effet, la causalité serait la preuve que Dieu connaît les créatures, en particulier nos actes libres ; elle ne serait pas l'explication, le pourquoi de cette divine science. Dieu est cause intelligente de ses effets : donc il les connaît, dirait-on ; la preuve est claire et convaincante, mais peut-être reste-t-il à trouver dans l'être divin la raison immédiate, antécédente, de cette connaissance ; de même qu'après avoir prouvé l'immortalité de l'âme par le désir inné du bonheur parfait, il reste à découvrir dans les qualités constitutives de l'âme la raison formelle explicative de l'immortalité ainsi démontrée. De la sorte, les éléments constitutifs de la causalité ne servi-

raient aucunement à expliquer la prescience ; et les thomistes fausseraient la pensée de saint Thomas.

Maintenant il faut répondre : la causalité divine efficiente est-elle, au sentiment du Docteur angélique, la raison *propter quid* de la prescience de Dieu ?

La raison *propter quid* de la connaissance de certains objets est celle qui montre comment ces objets ont leur être intelligible dans l'intellect du sujet connaissant. Par une telle démonstration la connaissance de ces objets n'est pas seulement prouvée, elle est encore évidemment expliquée. Est-ce bien, d'après saint Thomas, la force démonstrative de l'argument tiré de la causalité de Dieu en faveur de la divine prescience ? Rappelons d'abord un mot du Docteur angélique dans le *Contra gentiles* (livre 1[er], chap. 68 : Quod Deus cognoscit motus voluntatis). Il dit : « Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle aut non velle,... non excludit influentiam superioris causæ a qua est ei esse et operari ; et sic remanet causalitas in causa prima, quæ Deus est, respectu motuum

voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo hujusmodi cognoscere possit ». Dieu se connaît lui-même comme étant la cause première de nos actes volontaires, et parce qu'il se connaît ainsi, il connaît nos volontés. Comment la causalité divine fait-elle que nos actes aient leur être intelligible dans l'intellect divin ? Le saint Docteur l'explique en ces termes dans la *Somme de théologie* (1re partie, qu. 14, art. 5 : utrum Deus cognoscat alia a se) : « Cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat. *Et hoc etiam evidentius fit*, si adjungatur quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem ; nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est ». Voilà comment la causalité suppose en Dieu l'être intelligible de l'effet. Saint Thomas parle de même dans le *Contra gentiles* (livre 1er, chap. 49 : quod Deus cognoscat alia a se) : « Omnis effectus

similitudo in causa sua aliqualiter præexistit, cum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias in seipso intelligit ». C'est la même doctrine dans les *Questions disputées* (in 2 de veritate art. 3 : utrum Deus alia a se cognoscat).

Que nous apprennent ces textes? On y voit d'abord que la connaissance n'est pas un attribut essentiel de la causalité, mais de la causalité intelligente. Pour passer de la causalité divine à la prescience, il faut ajouter quelque chose à la notion de causalité : « si adjungatur », dit l'angélique maître. Cette adjonction, c'est que Dieu est un agent intelligent et qu'en lui être et savoir sont la même chose : « ipsum esse Dei est ejus intelligere ». Grâce à cette notion *surajoutée*, on voit que la préexistence de l'effet dans la cause est, pour la cause première, une préexistence de l'ordre intelligi-

ble : les effets divins préexistent en Dieu à l'état intelligible. Il s'ensuit que la causalité ne conduit à la prescience que moyennant une idée étrangère à elle-même, — *per accidens*, dirait un scolastique, — à savoir, moyennant l'idée de nature intelligente ajoutée à l'idée de cause.

N'en doit-on pas conclure, semble-t-il, que la causalité efficiente de Dieu n'est pas de soi la raison *propter quid* de la divine prescience ?

S'il m'est permis d'avoir une opinion sur ce sujet, j'oserai dire qu'il faut considérer cette raison, non pas au point de vue de la causalité en général, mais dans l'espèce, au point de vue particulier de la causalité de la cause première, qui est Dieu. L'idée de nature intelligente est étrangère à l'idée de cause en général, mais elle est essentielle, immanente, à l'idée de cause première. Il est, en effet, du concept de la cause première qu'elle soit intelligente. C'est le sentiment exprès du saint docteur qui, on le sait, prouve l'intelligence de Dieu par l'immatérialité de la nature divine, et cette immatérialité par la notion de cause première : « Cum Deus sit in summo im-

materialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis ». « Unumquodque agens agit per suam formam. Unde, secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc ut sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens. Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materia et forma ». (*Som. Théol.* I, p. qu. 14, art. 1 ; qu, 3, art. 2).

Voilà pourquoi il me paraît probable qu'en Dieu la causalité efficiente est la raison *propter quid* de la divine prescience des créatures, et spécialement de nos actes libres futurs. Mais, on doit le reconnaître, saint Thomas ne s'est pas clairement expliqué sur ce point.

J'arrive donc à cette conclusion : il n'est pas absolument hors de doute que les thomistes, dans leur explication de la prescience divine par les *décrets prédéterminants*, soient fidèles à la pensée du Docteur Angélique et d'accord avec les principes de sa théorie. Cela me paraît être seulement très probable.

Et les molinistes ?

CHAPITRE IV

Saint Thomas et la science moyenne.

Avant tout il doit passer pour constant que saint Thomas n'a jamais traité de la science divine des futurs conditionnels. Une pareille science n'a aucune place dans les théories du saint docteur (1). Est-elle contraire à ses principes ?

(1) Le R. P. Frins, et d'autres molinistes avec lui, prétendent que saint Thomas a clairement *sous-entendu* la science moyenne dans certains passages de ses écrits. Cette prétention est insoutenable, comme il résulte des raisonnements mêmes que ces molinistes sont obligés de faire en essayant de montrer que dans ces endroits le saint docteur *suppose* en Dieu quelque science moyenne. On a beau *solliciter* de pareils textes (6, *de veritate*, art. 3. Cf. *infrà*, page 127), il n'en reste pas moins certain que, d'après saint Thomas, le fondement de la divine prescience c'est la causalité, et que l'accord entre la causalité de Dieu et notre libre arbitre ne se fait pas au moyen de la prescience, mais est une conséquence de l'efficacité même de la divine causalité. Cette double observation suffit à dé-

Les molinistes font observer avec raison que, selon saint Thomas, Dieu connaît les futurs contingents en eux-mêmes, « in seipsis, prout unumquoque eorum est actu in seipso ».

Comment faut-il entendre cette doctrine ?

Saint Thomas paraît se contredire lui-même sur ce point. Il enseigne en effet que Dieu « seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam ; alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso ». (*Som. théol.*, 1re partie, qu. 14, art. 5). Dieu ne connaît pas les choses « in seipsis, » mais « in seipso ».

La contradiction n'est que dans les termes, car l'expression *cognoscere aliquid in seipso*, a un double sens. « In seipso cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis ». (*Lot. cit.*) Dans ce sens Dieu ne connaît pas les créatures *in ipsis*, mais en lui-même : « Id quod est extra seipsum non intuetur nisi in

montrer que saint Thomas n'a jamais ni exprimé ni sous-entendu une science moyenne quelconque.

seipso ». (Ibid. ad 1m.) Voici l'autre sens. Un effet peut être connu ou dans ses causes seulement ou en lui-même, « prout præsens est in seipso ». Dieu connaît les futurs contingents « non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso ». Il n'y a donc, on le voit, aucune contradiction dans la pensée du Docteur Angélique. L'unique *medium* de la science de Dieu c'est l'essence divine, mais l'essence divine représente les futurs comme existant actuellement hors de leurs causes, comme présents dans l'éternité sous le regard de Dieu. D'où vient que l'essence divine représente les futurs contingents « prout unumquodque eorum est actu in seipso » ? quelle est la raison *propter quid* de cette représentation ?

Saint Thomas ne se pose pas cette question. Les molinistes se tourmentent en vain pour y trouver une réponse satisfaisante ; ils ne parviennent pas à montrer le *medium* propre de la science moyenne. Les thomistes recourent à la divine causalité et aux décrets déterminants.

Il est hors de doute que la vision des créa-

tures suppose en Dieu les décrets de sa volonté. « Non oportet quod quæcumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint, sed solum ea quæ *vult* esse vel *permittit* esse ». (Som. théol., 1re partie, qu. 14, art. 9, ad 3m). La volonté, approbative ou permissive, détermine l'existence des objets de la science de vision. Cette vision, en effet, est une science que Dieu pourrait ne pas avoir et qui dépend de sa libre volonté. Mais jusqu'où s'étend le rôle des libres déterminations de la volonté divine? Obscur problème, qui divisera probablement toujours les esprits.

Pour démontrer que Dieu connait les futurs « in seipsis », saint Thomas raisonne de la sorte : « Causa contingens se habet ad oppositа... Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non habet de ea nisi conjecturalem cognitionem ». (Som. théol., *loc. cit.*)

Les molinistes prétendent que saint Thomas, en raisonnant ainsi, exclut l'explication de la prescience par la causalité. Mais il est clair que le saint docteur entend parler ici de la cause contingente, de la cause seconde seule-

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

ment, et c'est à bon droit que les thomistes appliquent à la divine connaissance de nos actes libres futurs les maximes de l'angélique maître : « Cognitio Dei est de rebus omnibus per causam ; se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi effectus suos cognoscit — Omnia Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur ». (Cont. gent., I, 66 et 68.) Il n'en reste pas moins douteux si la causalité est la raison *propter quid* de la prescience, et si la représentation des futurs contingents dans l'essence divine doit être expliquée par les décrets divins.

Saint Thomas se contente de nous montrer l'éternité divine embrassant tous les temps, et l'œil de Dieu contemplant d'un seul regard toute la durée des siècles. Cela lui suffit à prouver que Dieu, voyant les futurs comme présents, la prescience divine est d'une absolue certitude. Est-ce à dessein qu'il a omis d'expliquer comment l'essence divine représente les futurs, en particulier nos actes libres? Trouvait-il suffisante la raison générale tirée de la causalité? ou plutôt, dans sa haute

sagesse, ne s'arrêtait-il pas muet d'admiration devant l'insondable mystère de la prescience de Dieu ?

Toujours est-il que les molinistes n'ont aucun point d'appui dans la doctrine de l'angélique maître. Supposé cependant que la causalité efficiente ne soit pas, d'après saint Thomas, la raison *propter quid* de la divine prescience de nos actes libres, alors il reste à découvrir la raison formelle immédiate, le *medium* de cette prescience : et les molinistes peuvent essayer de compléter sur ce point, avec leur science moyenne, la théorie du saint docteur. Mais jusqu'ici, on doit l'avouer, le *medium* de la divine prescience, si ce n'est pas la divine causalité ou les décrets divins, est demeuré introuvable.

Résumons brièvement ces observations critiques :

1° Dans sa théorie de la prescience divine, saint Thomas ne parle jamais de la science des futurs conditionnels ; il n'explique pas la prescience par les décrets de la volonté divine.

2° Dans la véritable théorie thomiste, la raison fondamentale et démonstrative de la divine prescience des créatures, en particulier de nos actes libres, c'est la causalité efficiente de Dieu.

3° Il est probable, mais non certain, que cette raison démonstrative est la raison *propter quid* de la divine prescience.

4° En conséquence il est seulement probable que la théorie des *décrets prédéterminants* est vraiment de source thomiste, c'est-à-dire conforme aux principes de saint Thomas.

5° La théorie moliniste de la science moyenne n'a aucun fondement dans la doctrine de saint Thomas ; peut-être néanmoins pourrait-elle servir de théorie *subsidiaire* à celle du saint docteur.

Telle nous paraît être la vraie doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la prescience de Dieu, et la position exacte des thomistes et des molinistes dans cette grande controverse.

DEUXIÈME PARTIE

LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS

SUR

LA CAUSALITÉ DE DIEU

CHAPITRE PREMIER

Objet de cette étude.

Le second point de la controverse engagée entre les thomistes et les molinistes au sujet du véritable sentiment de saint Thomas d'Aquin, porte sur la causalité de Dieu. Comment Dieu est-il cause efficiente des opérations des créatures, en particulier de nos actes libres? Comment cette divine causalité s'accorde-t-elle avec la contingence des causes secondes, surtout avec notre liberté?

Nous allons mettre les opinions des deux écoles adverses en regard du simple exposé de la doctrine de saint Thomas, d'abord sur la motion divine, ensuite sur l'accord de notre libre arbitre avec la divine causalité. On y verra que le saint docteur n'est pas précisément un prédéterministe.

D'après l'opinion commune des molinistes, le concours que Dieu, cause première, donne à toutes les opérations des causes créées tant naturelles que volontaires, est très exactement désigné sous le nom de *concours simultané*. Les métaphysiciens de cette école enseignent que Dieu doit, il est vrai, produire l'acte et l'effet *avec* la cause seconde et en même temps que celle-ci ; mais il n'est pas nécessaire, disent-ils, de concevoir que ce concours divin atteigne et touche la cause seconde pour parvenir à l'acte et à l'effet. La cause seconde n'est pas un *intermédiaire* entre Dieu et l'acte ou l'effet produits. Dieu et la cause seconde agissent directement, immédiatement, comme deux hommes, par exemple, agissent de concert en tirant une barque. Du reste, l'expression est claire : c'est un *concours simultané*.

Ce concours est déterminé à tel acte et à tel effet par la nature spécifique et la disposition actuelle de la cause seconde. Il s'ensuit qu'il n'est opposé en rien à la contingence des causes naturelles ni à la liberté des causes volontaires. On peut dire que c'est la cause seconde, en particulier la cause libre, qui règle et déter-

mine l'efficace du concours divin. en ce sens que Dieu agit conformément à la détermination de la volonté, détermination qu'il connaît à l'état de futur conditionnel par sa science moyenne. Grâce à cette prescience, il est facile d'accorder notre libre arbitre avec la causalité efficiente de Dieu. Dieu agit en nous et avec nous comme il sait que nous voulons agir nous-mêmes.

Plusieurs d'entre les molinistes rejettent le *concours simultané* et admettent une action de Dieu sur la cause seconde, une sorte d'impulsion ou de *motion physique*, qu'ils ne refusent pas absolument d'appeler une *prémotion*. Mais, quant à la détermination de cette motion divine à tel acte et à tel effet particulier, ils raisonnent comme le commun des molinistes, et mettent en jeu la science moyenne.

Les thomistes soutiennent que Dieu meut physiquement les causes secondes, et que cette motion physique est non seulement une prémotion, mais une véritable et très efficace *prédétermination*. Dieu, disent-ils, met en mouvement la cause créée, et cette mise en mouvement n'est pas une impulsion générale et indétermi-

née que la cause créée particularise et détermine à produire tel acte et tel effet ; mais elle est spécialisée, particularisée, déterminée par elle-même à tel acte et à tel effet, et c'est elle qui cause efficacement la détermination actuelle de la créature. Voilà ce que les thomistes entendent par la *prédétermination physique.*

Que devient la liberté sous une pareille action divine ? Les thomistes ne réussissent pas à l'expliquer. C'est le point mystérieux de leur système. Ils rappellent que la causalité divine est une causalité transcendante, d'un ordre infiniment supérieur à ceux de la causalité nécessaire et de la causalité contingente ou libre, une causalité source de toute causalité créée, et ils en concluent logiquement que la causalité divine ne peut nuire ni à la contingence ni à la liberté. La conclusion est rigoureuse, mais il reste encore à expliquer comment ce mode spécial de causalité divine, qui consiste dans la prédétermination physique, ne détruit pas l'indétermination de la volonté, en quoi consiste précisément notre libre arbitre.

Laquelle de ces deux théories peut s'appeler à bon droit du nom de thomiste ?

CHAPITRE II

La prémotion physique

Saint Thomas n'a jamais employé les termes de *concours simultané* et de *prédétermination physique*. Les disputes qui ont rendu nécessaire le choix de ces expressions caractéristiques ont commencé longtemps après lui. Ce n'est pas que saint Thomas ait ignoré le mot de prédétermination, lequel était usité depuis des siècles en théologie ; mais il ne s'en est pas servi pour désigner l'opération de Dieu dans les causes secondes. En effet, dans la 12e quodlibétale, question 3, article 4 : utrum omnia subsint fato, le saint docteur dit expressément : « Alii reducunt omnia hæc in causam supracœlestem, scilicet in providentiam Dei, a qua omnia sunt *prædeterminata* et ordinata, et secundum istos fatum erit quidam effectus providentiæ ». On peut se demander si l'ex-

pression : « omnia sunt prædeterminata et ordinata », est de saint Thomas lui-même ou des théologiens dont il rapporte le sentiment. Quoi qu'il en soit, le mot de prédétermination est employé ici pour signifier l'ordre providentiel — ratio ordinis rerum existens in mente divina — et non le concours divin. C'est le seul endroit où saint Thomas en ait usé, même en rapportant l'opinion d'autrui. Dans le *Contra gentiles* (livre 3, chap. 90: quod electiones et voluntates humanæ subdantur divinæ providentiæ), il cite un texte de saint Jean Damascène où on lit que « ea quæ sunt in nobis Deus prænoscit, sed non prædeterminat », et il expose le « non praedeterminat » comme il suit : « Exponenda sunt ut intelligantur ea quae sunt in nobis divinæ providentiæ *determinationi* non esse subjecta quasi ab ea necessitatem accipientia ». On voit par là que le mot de *prédéterminer* a, dans saint Jean Damascène, un sens contraire au libre arbitre. Ne serait-ce pas le motif pour lequel saint Thomas préfère celui de déterminer: « divinæ providentiæ determinationi » ? Mais, encore une fois, il ne s'agit pas ici de

l'opération divine dans les créatures. Cette même remarque doit être faite quant à l'expression de « voluntates prædeterminativae », qui se trouve dans la 3e question de veritate, art. 1 : utrum sint ideæ. Elle est de saint Denys, et s'applique aux décrets de la volonté, et non à l'exercice actuel et effectif de la causalité divine. Une fois seulement, si je ne me trompe, on trouve l'expression : *Deus determinat naturam*, employée par saint Thomas pour désigner l'opération divine dans les causes secondes qui sont d'elles-mêmes et par nature déterminées *ad unum*. Mais dans ce même passage (3 de potentia, art. 7, ad 13m) le saint docteur rejette cette expression appliquée à l'action divine dans la volonté. Il est donc très certain que ni les mots de *concours simultané* ni ceux de *prédétermination physique* n'ont une origine thomiste directe et authentique.

Et les choses signifiées par ces mots ?

Il suffit de jeter un coup d'œil rapide sur les endroits où le Docteur angélique traite de l'opération de Dieu dans les créatures pour se

convaincre que les termes généralement employés par lui à désigner l'action divine sont le verbe « *movere* » et le substantif « *motio* ». Pour saint Thomas, Dieu met en mouvement la cause créée comme l'ouvrier meut l'instrument dont il se sert. La comparaison est classique et usuelle. Pas n'est besoin de citer des textes.

Cette mise en mouvement de la cause seconde par Dieu est-ce le *concours simultané* des molinistes.

Il me semble impossible d'entendre l'expression thomiste : *Deus movet causam secundam ad agendum*, dans le sens du concours simultané. Ces termes paraissent désigner expressément et clairement une influence de Dieu sur la cause seconde elle-même, une impulsion donnée à cette cause, et non pas une action faite par Dieu de concert avec la cause créée sans l'intermédiaire de cette cause. Voici un passage célèbre des œuvres de saint Thomas qui est propre à nous éclairer sur la nature de la motion divine ; il se trouve dans la 3e question *de potentia*, article 7. Lisons d'abord l'objection : « Si Deus in natura operante operatur, oportet quod ope-

rando aliquid rei naturali tribuat, nam agens agendo aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus naturæ tribuerit, eadem ratione potest dici quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum, nec oportebit quod Deus, postquam virtutem naturæ contulit, ulterius ad ejus operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat; et si illud non sufficit, iterum aliud; et sic in infinitum ; quod est impossibile. nam unus effectus non potest dependere ab actionibus infinitis, quia, cum infinita non sit pertransire, numquam compleretur. Ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem, sine hoc quod Deus in ea ulterius operetur ». Telle est l'objection. Il s'agit de préciser la nature et le rôle de la motion que Dieu donne aux causes créées pour qu'elles agissent. Écoutons la réponse du saint docteur. « Ad 7^m^ dicendum quod virtus naturalis, quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens esse ratum et firmum in natura ; sed *id*

quod a Deo fit in re naturali quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quædam forma permanens, nisi haberet intellectum ; ita rei naturali potuit conferri virtus propria ut forma in ipsa permanens, non autem *vis qua agit ad esse* ut instrumentum primæ causæ, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium ; nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam nec ut conservaret se in esse. Unde, sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina ». Voilà très nettement exposée la manière dont saint Thomas conçoit la motion divine. Cette motion est une chose faite par Dieu dans la cause créée pour qu'elle agisse : « id quod a Deo fit in re naturali quo actualiter agat » ; c'est une entité semblable au mouvement que l'ouvrier imprime à son ou-

til, et grâce auquel il fait passer par l'outil l'idée qu'il veut réaliser : « per modum quo virtus artis est in instrumento artificis » ; c'est une sorte d'être incomplet analogue au mode d'être des couleurs dans l'espace qui sépare l'objet coloré de l'œil qui perçoit : « per modum quo colores sunt in aere ». En un mot, la motion divine est une de ces réalités indéfinissables par elles-mêmes que les scolastiques désignent sous le nom de *motus*. Saint Thomas la distingue expressément de l'opération de la cause seconde. Dans le même article 7 de la 3e question *de potentia*, on lit en troisième lieu cet argument : « Præterea, si Deus operatur in qualibet operatione naturæ, aut una et eadem operatione operantur Deus et natura, aut diversis ; sed non una et eadem, unitas enim operationis attestatur unitati naturæ ;... similiter non est possibile quod sint operationes diversæ, nam diversæ operationes non videntur ad idem factum terminari, cum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile quod Deus in natura operetur ». Le saint docteur répond en ces termes : « Dicendum quod in operatione qua

Deus operatur movendo naturam, *non operatur natura* : sed ipsa naturæ operatio est etiam operatio virtutis divinæ, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam ». On voit par ce texte que la motion divine imprimée à la cause seconde est distincte de l'opération de celle-ci. Il s'ensuit, me semble-t-il, que saint Thomas ne conçoit pas l'action de Dieu dans les créatures à la manière d'un *concours simultané*.

Je n'ignore pas que le saint docteur enseigne que « tam Deus quam natura *immediate* operantur » (3 de potentia, art. 7, ad 4[m]), et que « non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque *immediate*, licet alio et alio modo » (Cont. gent. III, 70) ; mais il est clair que cette influence immédiate attribuée à Dieu sur l'effet produit s'accorde parfaitement avec la motion ou impulsion donnée à la cause seconde. C'est par le *motus* imprimé à celle-ci que la vertu active de Dieu produit immédiatement l'effet. « Deus est causa omnis actionis, prout quodli-

bet agens est instrumentum divinæ virtutis operantis (ibid., *de potentia*, in corpore). Virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum (Cont. gent. ibid.) ». L'expression *immediate operatur* ne peut donc servir à prouver que la motion divine est un *concours simultané*, et non pas une motion reçue dans la cause seconde.

On connaît l'embarras de Suarez et des molinistes de son école devant les textes précédents des *Questions disputées*. Malgré toute la subtilité de sa dialectique, l'illustre docteur n'a pu réussir à faire admettre que saint Thomas parle en cet endroit, non pas d'un *motus* qui soit une réalité créée, mais de la vertu divine elle-même. Les termes : *id quod a Deo fit in re naturali, etc...* sont trop expressifs ; le mode d'être de la motion divine : *ut intentio sola habens esse quoddam incompletum*, etc... est trop caractéristique pour qu'on puisse y voir l'essence même de Dieu. Quoi qu'on veuille et quoi qu'on fasse, le *id quod a Deo fit* est un *effet* divin, une *réalité créée* : la chose *habens esse quoddam incompletum* n'est pas la substance divine, dont l'être est très parfait

et infini : c'est un *motus*. « Actio moventis in moto est motus », dit saint Thomas (*Som. theol.*, 1. 2 qu. 110, art. 2 : utrum gratia sit qualitas animæ).

Un moliniste récent, le R. P. Victor Frins, jésuite allemand, soutient que saint Thomas, en usant des mots *movere*, *motio* et *motus*, ne veut pas signifier « ille ipse impulsus vel impressio recepta et antecedens », que les thomistes entendent par ces mots, mais uniquement et précisément l'opération de la cause seconde : « Motio terminative spectata, dit-il, ipsa est formalis cogitationis (aut volitionis aut cujuscumque actionis) productio ». Je ne sais sur quoi le R. P. Frins base cette interprétation de la pensée de saint Thomas. Les textes précités du saint docteur me paraissent suffire à exprimer exactement et à faire comprendre nettement sa pensée. L'opération de Dieu dans les créatures est quelque chose *que Dieu fait* dans la créature, cause seconde, — *id quod a Deo fit in re naturali*, et qui passe en elle « *per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis* ». Est-ce là, je le demande, l'opération de la cause seconde ?

Saint Thomas dit encore : « In operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura ». La motion de Dieu n'est donc pas l'opération de la créature. Enfin, est-il possible de confondre le mouvement imprimé à l'instrument avec l'acte produit à l'aide de cet instrument sur la matière travaillée par l'ouvrier ? Or les créatures sont les instruments de la vertu de Dieu. Il est donc hors de doute que la motion, en quoi consiste, d'après saint Thomas, l'opération de Dieu dans les causes secondes, n'est pas un *concours simultané*.

On peut même, à juste titre, l'appeler une *prémotion*, en vertu de cet axiome vraiment thomiste : « Motio moventis præcedit motum mobilis ratione et causa ». (Contra gentiles, livre 3, chap. 150).

Mais est-ce une prédétermination ?

CHAPITRE III

La prédétermination physique.

Essayons d'abord de définir ce que les thomistes entendent par les mots de *prédétermination physique*.

On peut distinguer dans les actes, comme dans les substances et les causes, deux sortes d'indétermination : l'une qui est celle du genre par rapport à l'espèce, l'autre qui est celle de l'espèce par rapport à l'individu. Une substance doit être déterminée spécifiquement et individuellement ; de même les actes, en particulier ceux des causes libres. D'où procède, pour les opérations des causes secondes, cette double détermination ? Si Dieu produit un acte ou un effet de telle espèce, disent les thomistes, c'est parce qu'il meut telle cause, laquelle est déterminée de sa nature à agir ainsi. En d'autres termes, la détermination spécifique

de l'acte a toute sa raison d'être dans la nature spécifique de la cause seconde mue par Dieu. Sous ce rapport, les créatures déterminent la motion divine ; non pas certes qu'elles agissent sur elle, mais en tant que Dieu « movet unumquodque secundum modum uniuscujusque ». Quant à la détermination individuelle de l'acte, elle consiste en plusieurs choses, dont la principale est la *mise en exercice* de l'activité de la cause, ou, pour parler en scolastique, le passage de celle-ci de la puissance à l'acte. C'est sur ce point précis, soutiennent les thomistes, que tombe la force déterminante ou l'efficace de la motion de Dieu : Dieu, en mettant en mouvement la cause seconde, fait précisément que celle-ci passe de la puissance à l'acte, qu'elle agit, qu'elle exerce son activité. C'est donc Dieu qui détermine la cause seconde à agir actuellement. Voilà le rôle naturel, l'effet propre, de la motion divine ; et comme « motio moventis præcedit motum mobilis ratione et causâ » (Cont. gent. III. 150), il s'ensuit que cette motion peut s'appeler à bon droit une *prédétermination*. La conséquence directe et rigoureuse de cette théorie c'est que, lorsqu'on

cherche métaphysiquement, au point de vue de la cause efficiente, le dernier pourquoi originel de chacun de nos actes, on aboutit en dernière analyse à la volonté de Dieu, cause première de toutes choses. Je fais ceci ou cela, parce que Dieu me fait agir, parce qu'il le veut ainsi.

Est-ce bien la doctrine de saint Thomas ?

L'expression employée par le saint docteur pour désigner le rôle naturel, l'effet propre, de la motion divine, c'est que Dieu « applicat causam secundam ad agendum ». Quel est le sens exact de ce terme vraiment thomiste : *applicare* ? Ne signifie-t-il pas la *mise en mouvement effective, actuelle* ? On conçoit bien une impulsion non suivie d'effet, si la force déployée par l'agent est inférieure à la force de résistance du mobile. Mais peut-on dire d'une impulsion pareille : *applicat ad agendum* ? D'ailleurs quelle force de résistance ou d'inertie l'emporte sur la force d'impulsion de la cause première ? Selon saint Thomas, la cause première est « inimpedibilis — necessaria — deficere non potens ». Il me paraît donc fort clair que l'expression : *applicare ad agendum*,

signifie, pour saint Thomas, la *mise en mouvement effective et actuelle* de la cause seconde par la motion de Dieu. Alors on entend bien cette définition déjà citée de la motion divine: *id quod a Deo fit in re naturali* QUO ACTUALITER AGAT. Ces derniers mots expriment clairement l'effet propre, immédiat, de cette motion : *quo actualiter agat*. L'*agere actu*, voilà ce que Dieu fait faire à la cause seconde, quand il la met en mouvement. C'est ainsi que la cause seconde est en vérité l'instrument de la vertu de Dieu. « Omnis virtus naturæ activa comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad primum et principale agens (Cont. gent. II, 89). Quæcumque rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt a Deo mota ». (Compend. theol. cap. 130). Tel me paraît être le vrai sens thomiste de la formule : « Deus movet res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut artifex applicat securim ad scindendum ». (*Som. théol.* 1, qu. 105. art. 5 : utrum Deus operetur in omni operante). Dieu applique à l'acte, c'est-à-dire Dieu détermine la cause seconde à exercer son activité, à agir en effet. On peut donc appeler

la motion divine, telle que nous la décrit saint Thomas, une *prédétermination physique.*

Mais Dieu meut-il la volonté et la prédétermine-t-il ?

Il est hors de controverse que, selon saint Thomas, Dieu meut la volonté, même à l'acte libre, et que la motion divine dans la volonté ne diffère pas de la motion dans les causes naturelles. « Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias ; et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales : ita, movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, *sed potiùs hoc in eis facit* : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem ». (*Som. theol.* 1, qu. 83, art. 1 : utrum homo sit liberi arbitrii). Ce passage s'applique en particulier aux actes volontaires dont l'homme est le maître, c'est-à-dire aux actes libres. La chose est du reste très claire dans la doctrine de saint Thomas, et il est inutile d'y insister.

Il n'est pas moins clair que, sous la mo-

tion de Dieu, la volonté se meut d'elle-même. « Per hoc quod (voluntas) movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se ». (*Som. theol.* 1, qu. 105, art. 4 : utrum Deus possit movere voluntatem creatam, ad 3). Saint Thomas ne voit entre cette passivité — *moveri ab alio* — et cette activité — *moveri ex se* — aucune contradiction (ibid. ad 2^{m}).

Ces deux points fixés, voyons ce que le saint docteur enseigne *ex professo* au sujet de la motion divine dans la volonté libre.

Distinguons d'abord dans la volonté deux espèces d'actes : 1° le vouloir qui a pour objet le bien général : *velle bonum universale* : 2° le vouloir qui a pour objet tel bien déterminé, que ce bien soit réel ou seulement apparent : *velle hoc vel illud.*

Quant au premier acte, il est incontestable que Dieu meut la volonté à le produire. Cette doctrine est clairement enseignée dans le Som. théol. 1, qu. 105, art. 4 : utrum Deus possit movere voluntatem creatam. Voici le texte : « Velle nihil aliud est quam inclinatio quædam in objectum voluntatis, quod est bonum univer-

sale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis ». Le saint docteur parle de même dans la 1ª 2æ, question 9me. Il résulte en effet du rapprochement de l'art. 4 (utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio) et de l'art. 6 (utrùm voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio), que « necesse est ponere quod in *primum motum* voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis », et que ce moteur extérieur c'est Dieu. Ce *premier mouvement* de la volonté n'est autre que le *velle finem*, c'est-à-dire le *velle bonum universale*. Saint Thomas dit en effet, dans la réponse ad 3me de cet article 6 :« Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum ; et sine hâc universali motione homo non potest aliquid velle ». Il est donc clair que lorsque la volonté se porte actuellement au bien en général, cet acte est de Dieu, cause première, qui meut la volonté à agir. Je ne vois aucune raison de nier que cette motion divine soit une *prédétermination physique* à cet acte.

Voilà pour la première espèce d'actes volontaires.

Examinons maintenant la théorie de saint Thomas quant aux vouloirs particuliers : *velle hoc vel illud*.

CHAPITRE IV

Saint Thomas enseigne que Dieu meut la volonté à l'acte libre, mais qu'il ne la prédétermine pas.

On ne peut, à mon avis, mettre en doute que, d'après saint Thomas, la motion divine n'atteigne en quelque manière l'acte libre lui-même. Les textes abondent pour prouver que telle est bien la doctrine de l'angélique maître. Le chapitre 89 du 3e livre *Contra gentiles* a été écrit précisément contre ceux qui niaient : « quod Deus faciat nos velle hoc vel illud ». Mais il suffit d'entendre le saint docteur parler de la motion divine à l'acte du péché, qui est sans doute un acte du libre arbitre. « Necesse est omnes motus causarum secundarum causari a primo movente... Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium... Unde cum actus peccati sit

quidam *motus liberi arbitrii*, necesse est dicere quod actus peccati, in quantum est actus, sit a Deo ». Ce texte est pris de la 3e question disputée *de malo*, art. 2 : utrum actio peccati sit a Deo. Le même raisonnement se trouve, sous forme d'argument *sed contra*, dans la Som. théol. 1, 2, qu. 79, art. 2 : utrum actus peccati sit a Deo. On voit donc clairement quelle est la véritable pensée de saint Thomas. L'acte libre est un mouvement qui procède du premier moteur.

De quelle manière en procède-t-il ?

La volonté est libre en tant qu'elle se meut elle-même. Or la volonté se meut elle-même, « movet seipsam, in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem ». C'est la doctrine expresse de saint Thomas (*Som. théol.* 1, 2, qu. 9, art. 3 et 4 ; utrum voluntas moveat seipsam, utrum moveatur ab exteriori principio).

Que fait Dieu dans l'acte où la volonté *movet seipsam*, dans ce *velle ea quæ sunt ad finem*, qui est l'acte de la volonté libre ?

Le saint docteur s'exprime en ces termes : « Voluntas dicitur habere dominium sui actus,

non per exclusionem causæ primæ, sed quia causa prima *non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam* ; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis ». (3 de potentia, art. 7, ad 31[m]). Et dans la *Somme théologique* (1, 2, qu. 10 art. 4 : utrum voluntas moveatur de necessitate a Deo) : « Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, *sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat*; sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur ». Mieux encore peut-être dans la Somme théol. 1, 2, qu. 9, art. 6 : utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriore principio, ad 3[m]. Voici ce texte fameux : « Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum ; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed *homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud*; quod est vere bonum vel apparens bonum. Attamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est

bonum ; sicut in his quos movet per gratiam ».

Ces textes, on peut le dire, sont le champ clos où partisans et adversaires de la prédétermination physique épuisent, depuis trois siècles, tous les efforts de la dialectique la plus subtile (1).

Sur le premier et le second texte : « Deus non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam. — Sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat », les prédéterministes ne se lassent pas de redire qu'il y a deux déterminations *ad unum* fort distinctes l'une de l'autre : la détermination de la puissance ou vertu active, et la détermination de l'acte seul. La première est celle que saint Thomas refuse avec raison d'attribuer à la motion divine comme son effet propre dans la volonté. Non, di-

(1) Les molinistes citent plusieurs autres textes qu'il me paraît inutile de rapporter ici, car ils n'ajoutent rien à ceux qu'on vient de lire. Voici le plus embarrassant pour les prédéterministes : « Ipsa potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, nos est ei ab alio *determinante*, sed ab ipsâ voluntate ». (in 2 Sent. dist. 39, q. 1, a. 1).

sent-ils, Dieu ne détermine pas *ad unum* la puissance ou vertu active de notre volonté libre. « Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle aut non velle, excludit *determinationem virtutis ad unum*, et violentiam causæ exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causæ a qua est ei esse et operari ». (Cont. gent., I, 68). Telle est la détermination dont parle saint Thomas quand il dit: « Causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam ». Il repousse la détermination qui tombe sur la puissance, mais non celle qui n'atteint que l'acte lui-même. Celle-ci est l'effet propre de la motion de Dieu, aussi bien dans la volonté que dans les causes naturelles. Les non-prédétermistes insistent au contraire sur le sens obvie des paroles de saint Thomas : « Determinatio *actus* relinquitur in potestate rationis et voluntatis ». Il s'agit expressément, disent-ils, de la détermination de l'acte. Ensuite, à coups d'arguments ils poussent leurs adversaires à se retrancher dans la distinction fameuse du *sens composé* et du *sens divisé*, qui

est le dernier refuge du libre arbitre chez les prédéterministes.

Le troisième texte : « Deus movet *sicut universalis motor* ad universale bonum, sed homo determinat se ad volendum hoc vel illud ; attamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum », ce texte est commenté de cent façons contraires. Saint Thomas a-t-il voulu résumer en ces quelques lignes toute sa doctrine sur la motion divine dans la volonté ? Ne faut-il y voir qu'une réponse directe à cet argument : « Si voluntas hominis a solo Deo moveretur, nunquam moveretur ad malum ? n'y a-t-il là qu'une simple solution de cette difficulté, sans plus de portée que la difficulté elle-même ? Dieu n'agit-il jamais, dans l'ordre de notre activité naturelle, que comme moteur universel — sicut universalis motor ? Dans l'ordre de la grâce, au contraire, quand il meut spécialement — specialiter Deus movet — cette motion est-elle une prédétermination *ad hoc vel ad illud* ? Le vouloir que Dieu produit par sa motion universelle, *velle bonum universale*, est-ce un acte réellement distinct du vouloir, *velle hoc vel illud*,

auquel l'homme se détermine délibérément, *per rationem* ? autant de questions, autant de disputes ! Je ne sais si l'on parviendra jamais à définir exactement quelle était, lorsqu'il rédigeait ce texte, la pensée de saint Thomas.

Sommes-nous donc réduits au doute sur ce point capital de la théorie du saint docteur ?

Deux conclusions se dégagent nettement de tous ces textes : 1° Dieu meut la volonté à l'acte libre — facit nos velle hoc vel illud ; 2° la détermination de cet acte est au pouvoir du libre arbitre ; determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis — homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud.

L'expression exacte de la pensée thomiste serait-elle donc que *Dieu meut et ne détermine pas la volonté ?*

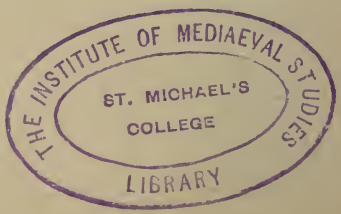
Il me semble que le point obscur est celui-ci : comment la volonté passe-t-elle du *velle bonum universale* à l'acte de vouloir un bien particulier — ad volendum hoc vel illud ? comment la motion divine au vouloir général s'étend-elle au vouloir particulier ?

Saint Thomas enseigne en termes formels

que le mouvement de la volonté, quand elle se meut elle-même, est un passage de la puissance à l'acte : « Voluntas non secundum idem movet et movetur ; unde nec secundum idem est in actu et in potentia, sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit. » (*Som. théol.* 1, 2, qu. 9, art. 3 : utrum voluntas moveat seipsam, ad 1[m]). S'ensuit-il que ce passage de la puissance à l'acte exige une motion spéciale, une détermination particulière, de la part du Premier Moteur ? Ne peut-on pas dire que la volonté étant en acte quant à la fin ou au bien universel, en vertu de la motion divine, n'a pas besoin d'une nouvelle impulsion pour passer à l'acte de vouloir ce moyen ou ce bien particulier ? Il me semble que le saint docteur ne s'est pas expliqué sur ce point précis. A la vérité, il affirme que l'acte instinctif et spontané de la volonté, qu'il nomme simplement *velle*, et l'acte libre, qu'il appelle *eligere*, sont deux actes distincts, et non pas une seule et même entité ou réalité physique : « Eligere est alius actus quam velle — Electio et voluntas, id est ipsum velle, sunt

diversi actus, sicut etiam intelligere et ratiocinari » (24 de veritate. art. 6, ad 2m — S. Th. 1, qu. 83, art. 4, ad 2m) ; mais il ne dit nulle part que le passage du premier acte au second, du *velle* à l'*eligere*, exige une action spéciale du Premier Moteur sur la volonté. Voilà pourquoi, me semble-t-il, on peut soutenir que tout ce que le saint docteur enseigne concernant la motion divine à l'acte libre, doit s'entendre de la motion au *velle finem*, en vertu de laquelle la volonté se meut elle-même, sans laquelle on ne peut rien vouloir, et par laquelle l'homme se détermine délibérément à vouloir tel ou tel bien particulier. Quand au petit texte : « attamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam », il ne paraît pas suffire à prouver que la motion divine *ad aliquid determinate volendum* soit une prédétermination spéciale à l'acte libre ; Dieu meut en effet notre volonté au bien de plusieurs façons, différentes de la prédétermination physique.

Ne doit-on pas conclure de ces divers textes que saint Thomas n'est pas le vrai chef de



l'École des prédéterministes, et qu'il n'est prédéterministe ni dans son langage ni dans sa pensée ?

Je n'ignore pas les arguments subtils que l'on peut faire contre cette motion divine *ad universale bonum* et contre la détermination de la volonté à vouloir *hoc vel illud* sous l'influence de cette motion universelle — sub hac universali motione. Mais il s'agit ici d'exposer la véritable théorie thomiste, et non de la défendre contre les critiques plus ou moins spécieuses des dialecticiens. Que la position de saint Thomas soit tenable ou non, il importe peu dans la question présente. Nous cherchons uniquement à mettre en lumière quelle est la véritable doctrine de saint Thomas. Or, s'il paraît clair que l'angélique Maître enseigne la prédétermination physique pour les opérations des causes naturelles et les actes purement spontanés, indélibérés, nécessaires, de la volonté, il ne paraît pas moins clair qu'il ne l'enseigne pas pour les actes du libre arbitre.

Et cependant, on doit le reconnaître, les prédéterministes s'appuient constamment sur des principes vraiment thomistes. Ainsi ils se don-

nent l'apparence de ne faire que développer la pensée intime de saint Thomas. Mais ce développement n'est-il pas contre l'intention du Maître ! est-ce un complément logique ou une exagération sophistique de sa pensée ? L'obscurité que nous avons rencontrée dans le rapport entre la divine causalité et la prescience divine de nos actes libres futurs, ne se retrouve-t-elle pas encore dans le rapport entre la motion divine universelle et la détermination délibérée de notre libre arbitre ? En poussant jusqu'à l'extrême les principes logiques de l'opération de Dieu dans la volonté libre, ne s'expose-t-on pas au péril de blesser cette dernière ; de même qu'en poussant à l'extrême l'indépendance naturelle de la volonté, on court le risque d'amoindrir la force de l'action de Dieu ? Peut-être, au lieu de s'avancer jusqu'à dire : Dieu prédétermine la volonté et la volonté se détermine néanmoins elle-même — ce qu'il est difficile de bien entendre ; ou au lieu de donner, quant à l'exercice de l'activité créée, le rôle déterminant à la cause seconde, en faisant de l'opération divine un simple concours simultané — ce qui s'accorde malaisé-

ment avec les premiers principes de la métaphysique ; peut-être, dis-je, est-il plus sage de tenir fermement, d'une part, que Dieu met en mouvement toute créature, comme il convient au Premier Moteur, et d'autre part, que la volonté, mue par Dieu à l'acte de vouloir le bien universel, se meut d'elle-même sous l'influence de cette motion universelle, à l'acte libre dont l'objet est le bien particulier. Quant à définir exactement le rapport de la motion divine avec l'acte du libre arbitre, ne serait-ce pas s'engager à l'excès dans le mystère et dépasser les bornes légitimes de la curiosité et de la pénétration de notre esprit ?

Quoi qu'il en soit, la doctrine de saint Thomas sur la motion divine de la volonté créée peut se résumer comme il suit :

1° Dieu meut la volonté même à l'acte libre ;

2° Mais cette motion divine ne détermine que le vouloir dont l'objet est le bien universel ;

3° Quant au vouloir particulier, qui est l'acte libre, Dieu n'y prédétermine pas la volonté ;

4° C'est l'homme, mû par Dieu au bien uni-

versel et mis ainsi en acte de vouloir la fin, qui se détermine à l'acte de vouloir tel ou tel bien particulier.

Voilà, me semble-t-il, la véritable théorie thomiste. On dira sans doute que présentée de la sorte elle est incomplète et défectueuse. Je ne le discute point; il me suffit qu'elle soit vraiment de saint Thomas.

CHAPITRE V

Comment s'accordent notre libre arbitre et la divine prescience.

Il nous reste à exposer comment saint Thomas accorde ensemble la causalité divine et notre libre arbitre. Peut-être trouverons-nous dans cette partie de sa doctrine quelque éclaircissement de sa pensée. C'est là en effet que le saint Docteur explique quelle est l'efficace de l'opération de Dieu.

On ne saurait douter que jamais saint Thomas, pour montrer que la causalité de Dieu n'empêche pas la liberté de nos actes, ne se serve de la *science moyenne* usitée chez les molinistes. Ce moyen d'accorder le libre arbitre avec l'action divine lui est entièrement inconnu.

A quels principes a-t-il donc recours ?

Parlons d'abord de la causalité de la pres-

cience ; car, selon saint Thomas, « scientia Dei est causa rerum ».

Le saint Docteur s'exprime en ces termes : « Licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens *propter causam proximam contingentem*... (Igitur) scita a Deo sunt contingentia *propter causas proximas*, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria ». Ce texte est de la *Som. theol.*, 1, qu. 14, art. 13 : utrum scientia Dei sit futurorum contingentium, ad 1^m. Il répond à cet argument : « A causa necessaria procedit effectus necessarius ». On voit que saint Thomas fait l'accord entre la causalité de la prescience et la contingence de l'effet, moyennant la contingence de la cause seconde. Il dit de même dans le *Contra gentiles*, livre 1, chap. 67 : quod Deus cognoscit singularia contingentia futura : « Si causa proxima fuerit contingens, ejus effectum contingentem oportet esse, etiamsi causa remota necessaria sit... Scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota ».

C'est la même doctrine dans la 2^e question *de veritate*, art. 14 : utrum scientia Dei sit causa

rerum,ad 5m: « Quamvis causa prima vehementius influat quam secunda, tamen effectus non completur nisi adveniente operatione secundæ. Et ideo si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda, est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectu, quamvis causa prima deficere non possit ». La pensée du saint Docteur apparait clairement : la contingence de l'effet est sauve, sous la causalité de la prescience de Dieu, grâce à la contingence de la cause seconde, car celle-ci est la cause prochaine immédiate de l'effet.

Mais la science n'est cause que moyennant la volonté — adjuncta voluntate. Voyons donc comment l'efficace de la volonté de Dieu s'accorde avec la contingence des causes secondes. C'est la question de l'accord des *décrets prédéterminants* avec notre liberté.

La solution thomiste est d'une admirable simplicité. « Efficacia divinæ voluntatis exigit, dit le saint Docteur, ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult illud esse... Igitur efficacia divinæ voluntatis contingentiam non tollit ». (Cont. gent. I, 85 : quod divina voluntas non

tollit contingentiam a rebus). Voilà certes une solution nette. Entendons-la en d'autres termes : « Voluntas divina est agens fortissimum. Unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari, ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde » (23 *de veritate*, art. 5 : utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat). Voici encore une autre formule : « Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario quæ sic fieri vult ». (*Som. théol.* 1, qu. 19 : art. 8 : utrum voluntatas Dei necessitatem rebus volitis imponat, ad 2). Ce texte est une réponse à l'objection suivante : « Omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit ». La doctrine de saint Thomas est très claire : Les effets voulus de Dieu sont contingents, parce que Dieu veut qu'ils le soient, car l'efficace ou la force de la volonté divine atteint jusqu'au mode d'agir des causes et au mode d'être des effets. « Cum aliqua causa efficax fuerit ad agendum, dit l'angélique mai-

tre, effectus consequitur causam, non tantum, secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quod Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi ». (*Som. théol.* ibid., in corpore).

Telle est donc la solution vraiment thomiste de la difficulté qui apparait entre l'efficace de la volonté divine et la contingence des causes secondes ou la liberté de nos actes. Les décrets de Dieu embrassent le mode même de nécessité ou de contingence de leurs objets. L'efficace de ces décrets n'est donc pas en contradiction avec la contingence des effets ou des causes. Loin de s'effrayer de cette efficace irrésistible et toute-puissante, saint Thomas voit en elle la source et la sauvegarde de la contingence des créatures et de notre liberté.

La causalité de la motion divine ne met pas plus en péril notre libre arbitre que ne le fait la souveraine efficace de la volonté. Les paro-

les du saint docteur sont formelles sur ce point. A l'objection suivante : Voluntas ex necessitate movetur a Deo, (quia Deo), cum sit infinitae virtutis, resisti non potest, — il répond en ces termes : « Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius ; et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ. » (*Som. théol.* 1, 2, qu. 10, art. 4 : utrum voluntas de necessitate moveatur a Deo, ad 1^m^). Déjà précédemment (*Som. théol.* 1, qu. 83, art. 1 : utrum homo sit liberi arbitrii, ad 3^m^) le saint docteur avait assuré que Dieu « movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, *sed potius hoc in eis facit* : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem ». On le voit, pour accorder la motion de Dieu avec notre libre arbitre, saint Thomas raisonne de même que pour faire l'accord entre la contingence des créatures et la divine volonté. Selon lui, la contradiction n'existe pas entre l'efficace de la

motion divine et la liberté de nos actes, mais plutôt entre cette efficace irrésistible et la nécessité imposée violemment à nos actions. L'impossible et l'absurde, ce n'est pas que la volonté soit libre sous la motion de Dieu ; c'est au contraire que cette motion mette obstacle à notre liberté.

Assurément voilà des affirmations catégoriques et telles que les prédéterministes se plaisent à les répéter à leurs adversaires. Elles s'harmonisent fort bien avec la fameuse distinction du *sens composé et divisé*, laquelle est vraiment de saint Thomas. « Si Deus movet voluntatem ad aliquid. dit le saint docteur, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur ; non tamen est impossibile simpliciter, unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur ». (*Som. théol.* 1, 2, qu. 10, art. 4 ; utrum voluntas de necessitate moveatur a Deo, ad 3[m]). Le saint docteur dit encore : « Quamvis non esse effectus divinæ voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate ; non enim sunt ista incompossibilia : Deus vult istum

salvari, et iste potest damnari ; sed ista sunt incompossibilia : Deus vult istum salvari, et iste damnatur ». (23 *de veritate*, art. 5 : utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat, ad 3[m]). Ces distinctions supposent la doctrine de l'efficace irrésistible de la volonté et de la motion de Dieu. Sous la motion divine, le pouvoir de manquer l'effet voulu de Dieu demeure dans la cause seconde, précisément parce que cette motion atteint la contingence même de la cause. S'il n'est pas impossible *simpliciter* que la volonté ne produise pas l'acte libre auquel Dieu la meut, c'est que la divine motion, loin de le détruire, sauvegarde au contraire dans la volonté le pouvoir qui constitue sa contingence et la liberté de nos actes. Telle est bien, sans nul doute, la doctrine de saint Thomas.

Est-ce là réellement du prédéterminisme ?

CHAPITRE VI

Si la divine causalité est la raison immédiate de la liberté de nos actes.

C'est une question fort délicate.

La réponse dépend de la manière de concevoir le rapport qui existe, d'après saint Thomas, entre l'efficace transcendante de la causalité de Dieu et la contingence des causes secondes ou de leurs effets. Ou bien cette efficace souveraine est la cause *immédiate et actuelle* de cette contingence, ou bien elle en est seulement la cause *médiate et virtuelle*. Dans le premier cas, la pensée de saint Thomas serait favorable au prédéterminisme ; dans le second, les prédéterministes abusent des solutions données par le saint docteur.

Je m'explique. En ce moment j'ai la volonté de penser et cette volonté est un acte de mon libre arbitre. Quelle est la source actuelle et

immédiate de la liberté de cet acte ? Est-ce la motion de Dieu, est-ce mon libre arbitre ? Je sais bien que mon libre arbitre agit en vertu de la motion divine, et que par cette motion Dieu est cause première de mon acte libre ; mais ce que je cherche maintenant, c'est si mon acte est libre parce que Dieu veut qu'il soit libre, et si cette raison de la liberté de mon acte en est la raison *actuelle et immédiate*, ou bien si mon acte est libre, non pas directement à cause de la motion et de la volonté très efficace de Dieu, mais immédiatement à cause de mon libre arbitre, à la nature duquel s'accommode et se proportionne l'action de Dieu en lui.

Question subtile, dira-t-on. Soit ; la portée n'en est pas moins grande, me semble-t-il. Car, si l'on conçoit que la raison actuelle et immédiate de la liberté de l'acte est l'efficace de la divine causalité, il s'ensuit, en bonne logique, que le caractère de prédétermination attribuée par les thomistes à la motion de Dieu n'a rien de contraire à notre libre arbitre. On conçoit en effet sans peine que la force déterminante ou prédéterminante accordée à une impulsion qui est de soi le principe direct, actuel, immé-

diat, de la liberté de nos actes, loin d'être la ruine de cette liberté, nous l'assure, au contraire, en proportion même de l'intensité qu'on lui donne. Si nos actes sont libres, précisément parce que Dieu opère lui-même actuellement et immédiatement en nous la liberté même de nos actes, il est clair que plus nous supposerons de force et d'efficace à l'opération de Dieu, plus aussi il y aura de liberté dans nos actions, et plus notre libre arbitre sera assuré contre toute violence. Voilà pourquoi, selon cette manière de concevoir le rapport de la causalité divine avec nos actes libres, on peut très bien entendre dans le sens des prédéterministes, que Dieu prédétermine la volonté à l'acte et que cet acte est pleinement libre, puisque toute l'efficace de la prédétermination a proprement pour effet d'assurer que notre volonté se détermine d'elle-même à son acte. Je ne dis pas que l'on conçoive avec clarté *comment* la prédétermination divine produit cet effet : ce *comment* est un mystère pour notre esprit, un mystère analogue et connexe à celui de la coexistence ou de la coopération du fini et de l'infini : mais je dis que de ce principe il s'ensuit logiquement

cette conséquence : posé que la motion divine est la source immédiate et actuelle de la liberté de nos actes, l'efficace prédéterminante de cette motion ne peut aucunement faire obstacle à notre libre arbitre.

Mais si la motion divine n'est que la cause *médiate et virtuelle* de la contingence des opérations ou des effets des causes secondes, — c'est-à-dire si elle en est cause seulement parce qu'elle met en acte une cause seconde contingente, au mode d'activité de laquelle elle conforme sa propre efficace, — alors que s'ensuit-il à l'encontre du prédéterminisme? Il s'ensuit d'abord, si je ne me trompe, que les prédéterministes n'ont pas le droit de faire fond sur la doctrine de saint Thomas concernant l'accord de la causalité divine avec notre libre arbitre, et de l'opposer comme un bouclier aux arguments de leurs adversaires. En effet, dans ce cas, la liberté de mon acte n'a pas précisément son principe immédiat dans la motion efficace de Dieu, mais dans l'indifférence ou indétermination active, en quoi consiste la contingence de la volonté et le pouvoir du libre arbitre. De sorte que la souveraine

et transcendante efficace de la divine causalité se montre, non pas directement dans la production de la liberté de l'acte, mais en ce qu'elle se proportionne, s'accommode, se plie à la nature spéciale de chaque cause, et opère ensuite selon le mode d'activité propre à chacune d'elles. Il faut concevoir un intermédiaire entre la causalité efficace de Dieu et la contingence ou liberté des opérations des créatures, à savoir, la contingence ou liberté des causes secondes elles-mêmes. Pour produire la contingence ou liberté des opérations, la causalité divine doit d'abord s'accorder avec la contingence ou liberté des causes immédiates. D'où il suit, me semble-t-il, que l'on doit craindre, en donnant à la motion divine une force prédéterminante, de porter atteinte au mode d'activité propre à la cause seconde contingente ou libre mue actuellement par Dieu. On n'a plus en effet le droit de raisonner de cette manière : la motion est le principe de la liberté, donc plus la motion a d'efficace, plus la liberté est assurée. La logique exige que l'on accorde auparavant — *in signo priori* — l'efficace de la divine motion avec l'indifférence active du

libre arbitre. Et là sans doute est la difficulté capitale du prédéterminisme.

Ai-je assez clairement exprimé ma pensée ? et voit-on clairement l'importance de cette question : La causalité divine est-elle, d'après saint Thomas, la raison *médiate* ou *immédiate* de la liberté de nos actes ?

La réponse n'est point douteuse.

Écoutons le saint Docteur parler de la causalité de la prescience : « Scientia Dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamem causa *remota* ». Les causes secondes sont des causes *intermédiaires* : « contingit causas *intermedias* contingentes esse. » (Cont. gent. I, 67). Il dit ailleurs plus expressément : « A Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus *mediantibus* causis secundis. Unde inter scientiam Dei, quæ est causa rei, et ipsam rem causatam, invenitur *duplex medium* : unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas, aliud ex parte ipsarum rerum, quantum ad quosdam effectus, scilicet causæ secundæ, *quibus mediantibus* proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditio-

nem causæ primæ, sed etiam mediæ. » (2 *de veritate*, art. 14 : utrum scientia Dei sit causa rerum.) Il est donc clair que, pour saint Thomas, la raison immédiate de la contingence des effets causés par la science de Dieu se trouve dans la contingence des causes secondes.

En est-il de même quant à l'efficace de la divine volonté ?

Le saint Docteur se demande si la volonté divine impose la nécessité aux choses voulues de Dieu — utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat (*Som. théol.* 1, qu. 19, art. 8 — 23 de veritate, art. 5), et il affirme « quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus ». Cette conclusion posée, il en cherche la raison. Dans cette recherche, il trouve devant lui une opinion conservée de l'antiquité par les philosophes arabes. Il la rapporte en ces termes : « Cujus rationem aliqui assignare voluerunt *ex causis mediis* : quia ea quæ producit (Deus) per causas necessarias, sunt necessaria ; ea vero quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia ». D'après ces philosophes,

la raison unique ou principale pour laquelle il y a dans l'univers des effets nécessaires et des effets contingents, c'est que les causes prochaines ou immédiates sont elles-mêmes nécessaires ou contingentes, dans leur mode d'activité. « Cum voluntas sit rerum omnium prima causa, disaient-ils, producit quosdam effectus *mediantibus causis secundis* quæ contingentes sunt et deficere possunt ; et ideo effectus contingentiam causæ proximæ sequitur, non autem necessitatem causæ primæ ». Saint Thomas rejette cette opinion, non qu'elle soit entièrement fausse, mais parce qu'elle n'assigne pas la *raison suffisante et principale* de la production des effets contingents. « Sed hoc non videtur *sufficienter* dictum », dit-il dans la *Somme* ; et dans les *Questions disputées* : « Oportet aliam *principalem* rationem assignare contingentiæ in rebus, cui causa præassignata subserviat ». Cette raison principale c'est l'efficace de la divine volonté. Et le saint Docteur conclut en ces termes : « Sic non dicimus quod aliqui divinorum effectum sint contingentes, *solummodo* propter contingentiam secundarum causarum, sed *magis* propter dispositionem divinæ volun-

tatis quæ talem ordinem rebus providit ». On voit par ces paroles que, dans la doctrine de saint Thomas, la contingence des causes secondes est bien la raison de la contingence des effets, quoiqu'elle n'en soit pas la raison unique et principale.

Mais il importe de préciser comment la volonté de Dieu est la raison principale de la contingence des effets. Voici l'enseignement formel du saint Docteur dans la *Somme théologique* : « Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo — (voici le passage à remarquer) — quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes ; sed propterea quia Deus voluit eos

contingenter evenire, *contingentes causas ad eos præparavit* ». (*Som. théol.* 1, qu. 19, art. 8). Ces dernières paroles contiennent l'expression exacte de la pensée de saint Thomas. Il conclut d'abord contre l'opinion par lui réfutée : « Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes. » Puis il formule nettement sa propre doctrine : « Sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit. » On voit clairement, me semble-t-il, que, d'après l'angélique Maître, l'efficace de la divine volonté dans la production des effets contingents se manifeste en ce qu'elle prépare des causes secondes, des causes prochaines, qui soient de nature à produire de tels effets. C'est pourquoi la contingence des causes secondes, et non pas l'efficace de la causalité divine, est vraiment la raison *immédiate* de la contingence de leurs opérations. (Cf. Quodl. XI, art. 3. — Quodl. XII, art. 3).

Saint Thomas dit de même, en traitant de la providence de Dieu (utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat) : « Ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium

producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessario evenirent, quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, *secundum conditionem proximarum causarum* ». C'est bien la condition ou le mode naturel d'activité des causes prochaines qui est la raison immédiate de la contingence de leurs effets « Operatio providentiæ, qua Deus operatur in rebus non excludit causas secundas, sed per eas impletur, in quantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis... Cum igitur inter causas proximas multæ sint quæ deficere possunt, non omnes effectus qui providentiæ subduntur, erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes. » Ce texte est du *Contra gentiles*, livre 3, chap. 72: quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus. On y lit expressément que la contingence ou la nécessité des causes prochaines est la raison immédiate de la contingence ou de la nécessité de leurs opérations.

Voilà pourquoi sans doute le saint Docteur, quand il traite de la certitude de la prédestina-

tion, s'exprime en ces termes ; « Non omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt, sed quædam contingenter eveniunt *secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit* ». (*Som. théol.* 1, qu. 23, art. 6 : utrum prædestinatio sit certa).

Ne s'ensuit-il pas clairement de tous ces textes que, dans la doctrine de saint Thomas, l'efficace de la causalité divine n'est pas la raison directe, immédiate, de la contingence des effets produits par les causes secondes sous la motion de Dieu ? et partant que les prédéterministes n'ont aucun droit à faire de cette efficace souveraine et transcendante un rempart inexpugnable de leur prédétermination physique contre les arguments de leurs adversaires ?

Que la motion de Dieu, telle que saint Thomas l'enseigne, ne porte aucune atteinte à la liberté, puisqu'elle se plie au mode d'activité du libre arbitre, je l'accorde ; car le saint docteur dit en termes exprès ; « Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus

ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat; sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur. » (*Som. théol.* 1, 2, qu. 10, art. 4 ; utrum voluntas moveatur de necessitate a Deo). Mais quant à la prédétermination physique, il faut montrer qu'elle ne détruit pas le domaine de la volonté sur son acte, domaine qui consiste en ce qu'il est au pouvoir de la volonté de vouloir et de ne vouloir pas ; il faut montrer qu'elle s'accorde avec l'indifférence *ad utrumlibet*, d'où résulte précisément la contingence du mouvement volontaire et la liberté de nos actes.

Quand est-ce que les prédéterministes feront cette démonstration ? Je demande quand est-ce qu'ils la feront, sans recourir à ce principe — lequel n'est pas thomiste — que la motion divine est la cause directe, immédiate, de la contingence et de la liberté ?

Voilà, si je ne me trompe, l'impossibilité du prédéterminisme.

CHAPITRE VII

Autre argument contre le prédéterminisme.

Touchons, avant de conclure, à une autre difficulté du système des prédéterministes.

Suivant les principes de ce système, la certitude ou l'infaillible efficace de la causalité divine, comme celle de la prescience, est fondée sur une seule chose, — *in indivisibili*, pour parler en scolastique, — à savoir : sur la force irrésistible de la prédétermination, laquelle ne manque jamais son effet. Dieu connaît de science certaine nos actes libres, parce qu'il les prédétermine ; sa volonté est toujours accomplie, par le moyen de sa vertu prédéterminante ; si la providence en général, et spécialement cette partie de la providence qu'on nomme prédestination, est assurée, c'est qu'elle s'exécute par la prédétermination physique. En un mot, chez les prédéterministes, la pré-

détermination suffit à expliquer et l'efficace certaine de la divine causalité et la certitude infaillible de la divine prescience.

Il n'en est pas de même dans la doctrine de saint Thomas.

Nous l'avons vu précédemment pour la certitude de la prescience. Partout et toujours, le saint Docteur l'explique par la présence simultanée des temps dans l'éternité sous le regard de Dieu.

Quant à la certitude de la causalité divine, en ce qui concerne nos actes libres qui sont l'effet de la prédestination et par lesquels s'opère notre salut, voici l'enseignement formel de saint Thomas. Ce texte est tiré de la 6e question disputée *de veritate*, art. 3 : utrum prædestinatio certitudinem habeat. Le saint docteur répond en ces termes : « Præter certitudinem præscientiæ, ipse ordo prædestinationis — (c'est-à-dire la causalité de la prédestination) — habet infallibilem certitudinem ; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario sed contingenter, scilicet liberum arbitrium. Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem compossibilem esse

respectu alicujus dupliciter: uno modo, in quantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinæ providentiæ ; alio modo, quando *ex concursu* causarum multarum contingentium et deficere possibilium pervenitur ad unum effectum, quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus, loco ejus quæ deficit, vel ne altera deficiat. Sicut videmus quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen per successionem unius ad alterum potest in eis secundum numerum salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante quod non omnia deficiant uno deficiente. Et hoc modo est in prædestinatione. Liberum enim arbitrium deficere potest a salute ; tamen in eo quem Deus prædestinat, *tot alia adminicula præparat*, quod vel non cadat, vel, si cadat, quod resurgat : sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiæ, et alia hujusmodi quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causæ proximæ, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam ; respectu autem causæ

primæ, quæ est prædestinatio, habet certitudinem ».

Telle est la doctrine de saint Thomas sur la causalité certaine de la prédestination : la certitude de cette causalité résulte, d'après le saint docteur, non pas de l'efficace de la motion divine, mais de ce concours d'influences diverses — *ex concursu adminiculorum* — que la sagesse de Dieu emploie à empêcher la chute de l'homme ou à le relever et à le rétablir en grâce, si par un effet de la fragilité naturelle de son libre arbitre, il vient à faillir dans la voie du salut. Assurément, cette manière de concevoir la certitude de la prédestination n'est pas celle d'un tenant du prédéterminisme.

Il y aurait peut-être lieu de discuter ici quelle influence l'angélique maître reconnaît à ces divers *adminicula* quant à la production certaine de l'acte libre, soit qu'il s'agisse d'éviter la chute, soit qu'il s'agisse de sortir de l'état du péché ; il y aurait aussi à préciser la part qui doit revenir à la divine motion dans ces divers mouvements du libre-arbitre. Ne trouverait-on pas, dans cette subtile recherche, quelque raison à l'appui d'un déterminisme qui n'aurait

de commum avec celui de la *prédétermination physique* que le principe de l'*efficace intrinsèque* de la causalité de Dieu ?

Saint Thomas ne s'est expliqué nulle part, à ma connaissance, sur ces deux obscurs problèmes de métaphysique et de psychologie. Faisons de même, c'est le plus sage ; et contentons-nous de résumer son enseignement.

La doctrine de l'Ange de l'École sur la causalité de Dieu me paraît être exactement contenue dans les propositions suivantes :

1° Le concours que Dieu, cause première efficiente, donne à toutes les causes créées dans chacune de leurs opérations, n'est pas un *concours simultané*, mais une véritable *prémotion physique*.

2° Dans les causes naturelles, qui sont déterminées *ad unum*, et même dans la volonté, quand elle agit d'une manière purement instinctive et spontanée, — in his ad quæ naturaliter movetur, — cette prémotion opère réellement comme une *prédétermination physique*.

3° Dieu meut la volonté à l'acte libre, mais il ne la prédétermine pas à cet acte. Il semble n'atteindre celui-ci que par la motion universelle dont l'effet propre est de mettre la volonté en acte de vouloir le bien en général ou la fin, et par suite en état de se mouvoir elle-même à tel bien particulier.

4° La motion divine n'est pas la cause directe et immédiate de la liberté de nos actes ; donc on ne peut conclure que plus elle a de force et d'efficace, plus la liberté de nos actes est assurée. Ce raisonnement des prédéterministes n'est pas conforme à la pensée de saint Thomas.

5° La motion divine n'est pas la raison unique de la certitude de la prédestination ou de la providence de Dieu quant à nos actes libres, bons et méritoires. Saint Thomas explique cette certitude, non par le moyen de la prédétermination, comme le pourrait et devrait faire un prédéterministe, mais par un *concursus adminiculorum* sur le rôle duquel le saint docteur ne s'explique pas nettement.

6° Partout et toujours, saint Thomas suppose

l'*efficace intrinsèque* de la causalité de Dieu, contrairement à ceux qui tiennent pour le système de la science moyenne et du concours simultané. En cela, il s'accorde, pour le fond, avec les tenants du prédéterminisme.

ÉPILOGUE

Le court exposé qu'on vient de lire renferme deux observations principales, à savoir, la *première*, que le rapport logique entre la divine causalité et la divine prescience n'apparaît pas clairement dans la doctrine de saint Thomas ; et la *seconde*, qu'il en est de même quant au rapport de cette même causalité avec la liberté de nos actes.

Au fond, dans l'un et dans l'autre rapport, c'est le même point qui reste obscur, mystérieux.

Les molinistes paraissent sacrifier l'efficace de la divine causalité à l'indépendance de notre libre arbitre, tandis que les prédéterministes ne peuvent réussir à expliquer comment notre libre arbitre n'est pas détruit par leur prédétermination.

Saint Thomas a mieux aimé laisser dans l'ombre les rapports de la divine causalité avec

la divine prescience, d'une part, et de l'autre, avec le libre arbitre des créatures.

Quoique cette position ne soit pas à l'abri de toute attaque, peut-être cependant a-t-elle été choisie avec une haute sagesse.

Il s'est toujours rencontré des théologiens qui ont soutenu que saint Thomas n'était ni prédéterministe ni moliniste.

Tel fut, naguère, le sentiment du distingué cardinal Pecci, frère de S. S. Léon XIII.

L'idée directrice de notre travail n'est donc pas nouvelle. De nos jours surtout, elle a fait de grands progrès parmi les théologiens et les philosophes qui s'adonnent, sans aucun parti pris, avec une impartialité complète, par le seul amour de la vérité, à l'étude des œuvres de l'angélique Docteur.

Puisse notre modeste opuscule contribuer à faire mieux connaître sa doctrine et sa pensée!

Servir la cause du vrai thomisme c'est aussi servir la cause de la philosophie chrétienne, qui est, en face du matérialisme et du scepticisme modernes, la cause même de Jésus-Christ.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE. — Un mot d'explication. 5

PREMIÈRE PARTIE

LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS SUR LA PRESCIENCE DE DIEU.

Courte introduction historique. — Objet de cette étude. 11

Chapitre premier. — **Controverse sur la prescience :** *théorie thomiste, théorie moliniste.* — Ce que saint Thomas n'enseigne pas et ce qu'il enseigne expressément. 17

Chapitre II. — **Trois difficultés concernant la prescience divine des actes libres futurs.**

§ 1. — *Utrum Deus cognoscat alia a se* 23
§ 2. — *Utrum Deus cognoscat non entia* 27
§ 3. — *Utrum Deus cognoscat futura contingentia* 37
§ 4. — *Autres textes importants. — La causalité divine est la raison démonstrative de la prescience* 41

CHAPITRE III. — **La causalité divine** : ce qui la constitue. — Argument des thomistes 46

Raison *propter quid* et raison *quia* : importance de cette distinction. — La causalité de Dieu est-elle la raison *propter quid* de la prescience divine ? — Il reste douteux que la théorie des *décrets prédéterminants* soit vraiment thomiste. . 50

CHAPITRE IV. — **Saint Thomas et la science moyenne** : il n'est pas moliniste. — *Medium* de la prescience introuvable. 60

Résumé de la doctrine de saint Thomas sur la prescience de Dieu 65

DEUXIÈME PARTIE

LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS SUR LA CAUSALITÉ DE DIEU.

CHAPITRE PREMIER. — **Objet de cette Étude. — Les théories contraires** 69

CHAPITRE II. — **La prémotion physique.** — Les expressions non employées par saint Thomas . . . 73

Saint Thomas enseigne, non le *concours simultané*, mais la *prémotion physique* 75

CHAPITRE III. — **La prédétermination physique.** — Saint Thomas enseigne que Dieu prédétermine les causes naturelles. 84

Il enseigne que Dieu *prédétermine* la volonté aux actes nécessaires 88

CHAPITRE IV. — **Saint Thomas enseigne que Dieu meut la volonté à l'acte libre, mais qu'il ne la prédétermine pas** 92

Position exacte de saint Thomas 101

CHAPITRE V. — **Comment s'accordent notre libre arbitre et la divine causalité**. . . . 105

CHAPITRE VI. — **Si la divine causalité est la raison immédiate de la liberté de nos actes** : importance de cette question. 113

Saint Thomas répond à cette question négativement. — Impossibilité du prédéterminisme. 118

CHAPITRE VII. — **Autre argument contre le prédéterminisme** : Saint Thomas fonde la certitude de la prédestination sur un certain *concursus adminiculorum*. 126

Résumé de la doctrine de saint Thomas. — Son accord, pour le fond, avec le prédéterminisme 130

EPILOGUE.

Observations principales contenues dans cet opuscule. — Saint Thomas entre les prédéterministes et les molinistes. — Sentiment du cardinal Pecci. — La cause du vrai thomisme. 133

P. LETHIELLEUX, Éditeur, 10, rue cassette, PARIS

S. THOMÆ AQUINATIS O. P.

DOCTRINA
DE COOPERATIONE DEI

CUM OMNI NATURA CREATA
PRÆSERTIM LIBERA
SEU
S. THOMAS PRÆDETERMINATIONIS PHYSICÆ AD OMNEM ACTIONEM CREATAM
ADVERSARIUS :

« *Responsio ad* R. P. F. A. M. DUMMERMUTH, O. P.,
Prædeterminationis physicæ defensorem »

Scripsit V. **FRINS** Societatis Jesu sacerdos
Cum approbatione Superiorum.

Fort vol. gr. in-8° raisin (500 p.). . . . . **11** fr.

Un volume comme celui-ci demande à être étudié : il ne suffit pas de le lire. Comment l'infaillibilité de la prescience divine, comment la Providence de Dieu et sa toute-puissance dans l'exécution de ses desseins s'accordent-elles avec la liberté de la volonté créée, et, en particulier, avec la liberté de l'homme ? Les tentatives faites pour résoudre ce grand problème théologique ont produit deux systèmes bien différents : le Molinisme avec sa *science moyenne*, et le Thomisme nouveau avec ses *prédéterminations physiques*. Le Molinisme, surtout à cause de sa doctrine sur la grâce, fut déféré aux tribunaux ecclésiastiques par les partisans de la prédétermination physique et vivement attaqué — le tribunal renvoya les deux parties sans se prononcer ni pour l'un ni pour l'autre système. C'était une victoire pour le Molinisme qui, dans le suite, recruta de nombreuses et illustres adhésions. Il nous suffira de citer Suarez, Bellarmin, saint François de Sales. Le point capital du système réside moins dans la doctrine de la grâce que dans une autre question plus générale : celle de la ma-

nière dont Dieu concourt aux actes de la créature, et plus spécialement avec le libre arbitre de l'homme. Grâce à l'élan donné de nos jours à l'étude de la théologie, grâce au zèle que l'on met à suivre en saint Thomas le guide le plus sûr dans les questions philosophiques et théologiques, l'opinion semble s'être accréditée que le docteur angélique a enseigné que les actes libres de l'homme sont prédestinés par Dieu, et que, par conséquent, il a porté au Molinisme le coup mortel dès son apparition.

Saint Thomas d'Aquin a-t-il été réellement thomiste au sens que l'on donne aujourd'hui à ce mot? Le livre que nous annonçons examine cette question. Disons toutefois — et c'est un éloge que nous prétendons faire — que tout en s'appliquant surtout à montrer que saint Thomas n'a pas enseigné la prédétermination physique, l'auteur éclaire d'un jour nouveau le problème débattu entre thomistes et molinistes.

La forme que le R. P. Frins donne à son étude, lui était imposée par les circonstances. En répondant à la défense du molinisme publiée par le P. Schneemann, le P. Dummermuth O. P. avait attaqué l'auteur assez vivement, sans autre dessein, disait-il, que de prouver que le P. Schneemann se trompait entièrement dans sa manière d'interpréter saint Thomas. Le P. Schneemann est mort ; le P. Frins, qui se substitue à lui, est donc obligé de suivre la marche de son adversaire et de s'attacher tout d'abord et partout à l'autorité et aux enseignements du docteur angélique.

Nous n'hésitons point à déclarer que l'œuvre du P. Frins est une œuvre classique en la matière, soit à cause de l'érudition dont elle témoigne, soit à cause de la profonde pénétration dont l'auteur fait preuve dans les questions les plus délicates de la philosophie et de la théologie. Le P. Frins possède son sujet à fond ; il réfute habilement les objections de ses adversaires. — Nous croyons répondre au désir des lecteurs en donnant ici un résumé du volume.

La section I^re^ très courte (p. 14-15), a pour but de mon-

trer — la chose n'était pas difficile — que vouloir trouver dans divers écrits élogieux pour l'école thomiste et pour ses travaux, une approbation de la doctrine de la prédétermination, c'est dépasser la mesure ; que de tels éloges ne prouvent rien en faveur de la thèse et ne sont pas une démonstration.

Plus importante est la section II[e] (p. 175-133). Le point capital de la querelle entre thomistes et molinistes est nettement déterminé ; puis, c'est l'exposé impartial des objections principales faites respectivement aux deux systèmes, et enfin, la solution donnée d'un côté par les molinistes, de l'autre par les thomistes. Cet exposé était nécessaire pour que le lecteur eût toujours sous les yeux le sujet essentiel de la controverse, étant donné que, trop souvent, dans l'entraînement de la discussion, on est exposé à perdre de vue le point capital et à embrouiller la question. Rien de plus instructif que ces pages, pour ceux qui veulent se former une opinion en cette matière.

Signalons en particulier un chapitre très lumineux sur le *concursus divinus* : quel concours de la part de Dieu est nécessaire à l'acte de la créature, comment faut-il entendre ce concours ? Félicitons le P. Frins de ce que, sans négliger les autres auteurs, il s'en tient de préférence, dans son explication, à un maître éminent entre tous ; Suarez, que Benoit XIV appelle à bon droit une des lumières de la théologie. En cette question, précisément, l'opinion de Suarez a une importance particulière, ainsi que le P. Frins en fait la remarque p. (114) : « Observons, dit-il, que le P. Suarez a, au cours d'une longue carrière, souvent traité le sujet qui nous occupe, et qu'il n'a jamais varié dans son explication du concours de Dieu ». En substance, la doctrine de Suarez, adoptée par l'auteur, se ramène à trois propositions (p. 114, 119, 120). Quiconque les étudiera sans préjugé se dira : cette explication sauvegarde la grandeur et l'infinité de Dieu ; elle maintient la dépendance de la créature a l'égard de Dieu ainsi que sa liberté ; elle est donc très propre à provoquer le plus grand respect pour

la puissance divine, en même temps que pour la munificence dont il a fait preuve en donnant le libre arbitre à la créature raisonnable ; elle n'est pas moins propre à pénétrer la créature raisonnable d'une vive reconnaissance, à lui inspirer le sentiment d'une absolue dépendance et d'une profonde humilité.

Les preuves intrinsèques déjà apportées dans cette section en faveur du système moliniste sont ensuite développées et approfondies par les arguments extrinsèques empruntés surtout à l'autorité de saint Thomas.

La section III[e] (p. 134-166), en effet, expose divers textes du saint Docteur qui excluent *expressément* une prédétermination physique des actes libres et affirment si clairement la libre détermination de la volonté que c'est la négation directe de la doctrine « thomiste ». Les textes principaux ne sont pas seulement expliqués : le P. Frins répond aussi aux objections des adversaires et aux tentatives faites pour donner à ces textes une autre interprétation.

La section IV[e] (p. 167-220) examine plusieurs autres points de la doctrine du Docteur angélique d'où ressort évidemment la négation *indirecte* de la prédétermination physique, — en particulier, doctrine du saint Docteur sur la prédestination, sur la science des futurs conditionnels qui réduit à néant la théorie « thomiste » de la prédétermination ou prédétermination physique.

La section V[e] (p. 221-343) est la preuve négative : elle cite les textes de saint Thomas sur lesquels les adversaires de Molina, et, en particulier, le P. Dummermuth, ont cru et croient encore pouvoir établir leur système. Avec une clarté parfaite, l'auteur démontre qu'aucun de ces textes ne présente le sens « thomiste » qu'on prétend leur donner ; que, pour la plupart, le contexte révèle manifestement un sens tout différent ; qu'en tout cas et partout la doctrine de saint Thomas nettement formulée en d'autres passages de ses écrits, exige qu'on n'interprète point, au sens des adversaires, les textes en question. Tout d'abord c'est un texte de la *quæst.* 3 *de Potentia*, *art.* 7, où les thomistes

s'efforcent de trouver la confirmation de leur théorie, surtout à cause d'une expression du *ad 7m* d'après laquelle le saint Docteur semble dire que tout acte de la créature suppose de la part de Dieu une impulsion (*quæ est ut intentio sola*), pour que cet acte soit possible. Le P. Frins discute le texte et arrive à la conclusion que Suarez a raison d'entendre par cette *intentio* le *concursus divinus* nécessaire à tout acte créé, c'est-à-dire le *concursus simultaneus*. Il est entièrement d'accord en cela avec le P. de San S. J. dans son récent volume *De Deo uno*, sauf que le P. de San entend ici le *concursus oblatus*, tandis que le P. Frins y voit le *concursus præstitus*.

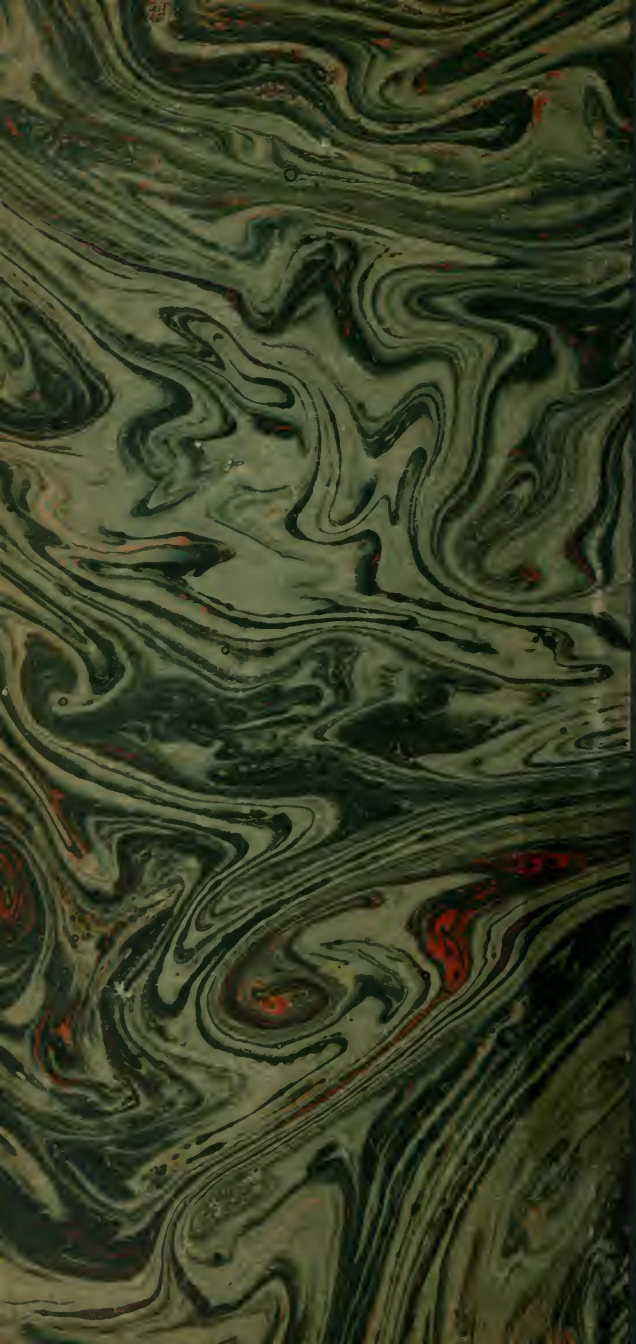
La section VIe (p. 344-469) étudie le sentiment des coryphées de l'ancienne école thomiste jusqu'au milieu du seizième siècle : trouve-t-on chez eux l'écho de la prédétermination physique, et non pas plutôt celui du système moliniste ? Cet examen n'est pas étranger au sujet, puisque le sentiment de ces théologiens éminents qui ont expliqué saint Thomas montre comment on a compris jadis le Docteur angélique et quelle était, d'après la tradition de l'Ordre, la doctrine du Maître. Le résultat de l'enquête est celui-ci : c'est à partir de Franc. de Victoria qu'on trouve sur la liberté humaine et sur le concours de Dieu une doctrine qui a de l'analogie avec le nouveau thomisme ; les anciens docteurs les plus éminents de l'ordre de saint Dominique, Jean Capreolus, Franc. de Sylvestris (Ferrariensis), Thomas de Vio (Cajetan), ces géants en qui Léon XIII. reconnaît les commentateurs les plus autorisés de saint Thomas, Egidius Colonna, général des Augustins et plus tard cardinal, sont si loin d'admettre une prédétermination physique, qu'ils rejettent au contraire résolument une telle action de Dieu sur ses créatures libres, et que, dans leur manière d'expliquer la prescience divine, on peut constater le germe de la doctrine moliniste de la *science moyenne*. — Excellente méthode : la doctrine des théologiens cités dans la discussion est résumée en deux ou trois propositions.

La section VII (p. 470-491) étudie quelques-unes des causes qui ont préparé une scission dans l'ancienne école thomiste et donné naissance au nouveau thomisme.

Nous aurions désiré que l'*Index rerum* fût un peu plus complet ou, du moins, disposé de telle sorte qu'on reconnût d'un seul coup d'œil les questions examinées dans chaque division et subdivision de l'ouvrage.

En résumé, le travail du P. Frins est désormais indispensable à quiconque voudra écrire sur la question.

Aug. Lehmkuhl, S. J.

Auteur de la « *theologia moralis* ».

Imp. G. St-Aubin et Thevenot, St-Dizier, 15-17, Passage Verdeau, Paris.